Michel Foucault
Die Ordnung des Diskurses

In der Antrittsvorlesung, die der 1984 verstorbene Philosoph und Historiker anläßlich seiner Berufung an das Collège de France am 2. Dezember 1970 gehalten hat, ist das geschichts-philosophische Programm, aus dem sich seine späteren großen Werke speisen sollten, in den Grundzügen bereits entworfen. Sie ist ein Schlüsseltext der modernen Ideengeschichte. In einer subtilen Analyse der literarischen und wissenschaftlichen Institutionen und Mechanismen, die das Geschriebene und Gesprochene einschränken, kontrollieren und determinieren, entwickelt Foucault hier den theoretischen »Diskurs«, der ihn nachmals berühmt gemacht und mit dem er die Grenzen zwischen Historiographie, Literaturwissenschaft, Philosophie und Rhetorik überschritten hat. Ralf Konersmann zeichnet in einem scharfsichtigen und kenntnisreichen Essay die zentralen Motive des Foucault-schen Werks nach und erhellt die Gründe für dessen fächerübergreifende Wirkung.
Michel Foucault, geboren 1926, lehrte von 1970 bis zu seinem Tode 1984 »Geschichte der Denksysteme« am Collège de France. Seine Arbeiten zur Geschichte des Gefängnisses, der Psychiatrie und schließlich der Sexualität begründeten seinen internationalen Ruhm. Im Fischer Taschenbuch Verlag sind erschienen: >Von der Subversion des Wissens< (Bd. 7398); >Die Geburt der Klinik< (Bd. 7400); >Schriften zur Literatur< (Bd. 7405). 1993 erschien im S.Fischer Verlag von Michel Foucault u. a., >Technologien des Selbst<.

Aus dem Französischen von Walter Seitter
Mit einem Essay von Ralf Konersmann
Fischer Taschenbuch Verlag

Limitierte Sonderausgabe
Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag GmbH Frankfurt am Main, Oktober 1998
Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung
des Carl Hanser Verlags, München Wien
Die französische Originalausgabe erschien 1972
unter dem Titel >L'ordre du discours<
bei Gallimard, Paris

Umschlaggestaltung: Groothuis + Malsy, Bremen
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 3-596-50126-1

Inhalt

MICHEL FOUCAULT

Die Ordnung des Diskurses

Inauguralvorlesung
am Collège de France,
2.Dezember 1970

In den Diskurs, den ich heute zu halten habe, und in die Diskurse, die ich vielleicht durch Jahre hindurch hier werde halten müssen, hätte ich mich gern verstohlen eingeschlichen. Anstatt das Wort zu ergreifen, wäre ich von ihm lieber umgarnt worden, um jedes Anfangens enthoben zu sein. Ich hätte gewünscht, während meines Sprechens eine Stimme ohne Namen zu vernehmen, die mir immer schon voraus war: ich wäre es dann zufrieden gewesen, an ihre Worte anzuschließen, sie fortzusetzen, mich in ihren Fugen unbemerkt einzunisten, gleichsam, als hätte sie mir ein Zeichen gegeben, indem sie für einen Augenblick aussetzte. Dann gäbe es kein Anfangen. Anstatt der Urheber des Diskurses zu sein, wäre ich im Zufall seines Ablaufs nur eine winzige Lücke und vielleicht sein Ende.
Ich hätte gewünscht, daß es hinter mir eine Stimme gäbe, die schon seit langem das Wort ergriffen hätte und im vorhinein alles, was ich sage, verdoppelte und daß diese Stimme so spräche: »Man muß weiterreden, ich kann nicht weitermachen, man muß weiterreden, man

muß Wörter sagen, solange es welche gibt; man muß sie sagen, bis sie mich finden, bis sie mich sagen - befremdende Mühe, befremdendes Versagen; man muß weiterreden; vielleicht ist es schon getan, vielleicht haben sie mich schon gesagt, vielleicht haben sie mich schon an die Schwelle meiner Geschichte getragen, an das Tor, welches sich schon auf meine Geschichte öffnet (seine Öffnung würde mich erstaunen).«

Ich glaube, es gibt bei vielen ein ähnliches Verlangen, nicht anfangen zu müssen; ein ähnliches Begehren, sich von vornherein auf der anderen Seite des Diskurses zu befinden und nicht von außen ansehen zu müssen, was er Einzigartiges, Bedrohliches, ja vielleicht Verderbliches an sich hat. Auf diesen so verbreiteten Wunsch gibt die Institution eine ironische Antwort, indem sie die Anfänge feierlich gestaltet, indem sie

9

sie mit ehrfürchtigem Schweigen umgibt und zu weithin sichtbaren Zeichen ritualisiert.

Das Begehren sagt: »Ich selbst möchte nicht in jene gefährliche Ordnung des Diskurses eintreten müssen; ich möchte nichts zu tun haben mit dem, was es Einschneidendes und Entscheidendes in ihm gibt; ich möchte, daß er um mich herum eine ruhige, tiefe und unendlich offene Transparenz bilde, in der die anderen meinem Erwarten antworten und aus der die Wahrheiten eine nach der anderen hervorgehen; ich möchte nur in ihm und von ihm wie ein glückliches Findelkind getragen werden.« Und die Institution antwortet: »Du brauchst vor dem Anfangen keine Angst zu haben; wir alle sind da, um dir zu zeigen, daß der Diskurs in der Ordnung der Gesetze steht; daß man seit jeher über seinem Auftreten wacht; daß ihm ein Platz bereitet ist, der ihn ehrt, aber entwaffnet; und daß seine Macht, falls er welche hat, von uns und nur von uns stammt.«

Aber vielleicht sind diese Institution und dieses Begehren nur zwei entgegengesetzte Antworten auf ein und dieselbe Unruhe: Unruhe angesichts dessen, was der Diskurs in seiner materiellen Wirklichkeit als gesprochenes oder geschriebenes Ding ist; Unruhe angesichts jener vergänglichen Existenz, die zweifellos dem Verschwinden geweiht ist, aber nach einer Zeitlichkeit, die nicht die unsere ist; Unruhe, die unter jener alltäglichen und unscheinbaren Tätigkeit nicht genau vorstellbarer Mächte und Gefahren zu verspüren ist; verdächtige Unruhe von Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften in so vielen Wörtern, deren Rauheiten sich seit langem abgeschliffen haben. Aber was ist denn so gefährlich an der Tatsache, daß die Leute sprechen und daß ihre Diskurse endlos weiterwuchern? Wo liegt die Gefahr?

Die Hypothese, die ich heute abend entwickeln möchte, um den Ort - oder vielleicht das sehr provisorische Theater -meiner Arbeit zu fixieren: Ich setze voraus, daß in jeder Ge-

10

Seilschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird - und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.

In einer Gesellschaft wie der unseren kennt man sehr wohl Prozeduren der *AΓsschließung*. Die sichtbarste und vertrauteste ist das *Verbot*. Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann. Tabu des Gegenstandes, Ritual der Umstände, bevorzugtes oder ausschließliches Recht des sprechenden Subjekts - dies sind die drei Typen von Verboten, die sich überschneiden, verstärken oder ausgleichen und so einen komplexen Raster bilden, der sich ständig ändert. Ich möchte nur anmerken, daß es heute zwei Bereiche gibt, in denen der Raster besonders eng ist und die Verbote immer zahlreicher werden: die Bereicheder Sexualität und der Politik. Offensichtlich ist der Diskurs keineswegs jenes transparente und neutrale Element, in dem die Sexualität sich entwaffnet und die Politik sich befriedet, vielmehr ist er ein bevorzugter Ort, einige ihrer bedrohlichsten Kräfte zu entfalten. Der Diskurs mag dem Anschein nach fast ein Nichts sein - die Verbote, die ihn treffen, offenbaren nur allzubald seine Verbindung mit dem Begehren und der Macht. Und das ist nicht erstaunlich. Denn der Diskurs - die Psychoanalyse hat es uns gezeigt - ist nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt): er ist auch Gegenstand des Begehrens; und der Diskurs - dies lehrt uns immer wieder die Geschichte - ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt : er ist dasjenige, worum und womit man kämpft ; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht. Es gibt in unserer Gesellschaft noch ein anderes Prinzip der Ausschließung: kein Verbot, sondern eine Grenzziehung und eine Verwerfung. Ich denke an die Entgegensetzung von

11

Vernunft und Wahnsinn. Seit dem Mittelalter ist der Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht ebenso zirkulieren kann wie der der ändern : sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung, kann vor Gericht nichts bezeugen, kein Rechtsgeschäft und keinen Vertrag beglaubigen, kann nicht einmal im Meßopfer die Transsubstantiation sich vollziehen lassen und aus dem Brot einen Leib machen; andererseits kann es aber auch geschehen, daß man dem Wort des Wahnsinnigen im Gegensatz zu jedem ändern eigenartige Kräfte zutraut: die Macht, eine verborgene Wahrheit zu sagen oder die Zukunft vorauszukünden oder in aller Naivität das zu sehen, was die Weisheit der ändern nicht wahrzunehmen vermag. Seltsamerweise wurde in Europa jahrhundertelang das Wort des Wahnsinnigen entweder nicht vernommen oder, wenn es vernommen wurde, als Wahrspruch gehört. Entweder fiel es ins Nichts, indem es mit seinem Auftauchen sofort verworfen wurde; oder man entzifferte darin eine naive oder listige Vernunft, eine vernünftigere Vernunft als die der vernünftigen Leute. Ob es nun ausgesperrt wurde oder insgeheim die Weihen der Vernunft erhielt - es existierte nicht. Zwar hat man an seinen Worten den Wahnsinnigen erkannt; seine Worte zogen die Grenze, aber niemals wurden sie gesammelt, niemals hörte man wirklich auf sie. Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts ist kein Arzt auf die Idee gekommen, sich zu fragen, was denn in diesem Wort gesagt wird (und wie und warum es gesagt wird) - in dem Wort, das doch den Unterschied setzte. Der ganze unermeßliche Diskurs des Wahnsinnigen wurde wieder zu sinnlosem Geräusch. Nur symbolisch erteilte man ihm das Wort: auf dem Theater, wo er entwaffnet und versöhnt auftrat, weil er die Rolle der maskierten Wahrheit spielte. Man wird mir sagen, daß all das heute zu Ende ist oder zu Ende geht; daß das Wort des Wahnsinnigen nicht mehr auf der anderen Seite steht; daß es nicht mehr null und nichtig ist; daß es uns vielmehr auflauert; daß wir in ihm einen Sinn suchen oder die Ruinen eines Werks; und daß wir es bereits in

12

dem überraschen, was wir selbst artikulieren: in dem winzigen Riß, in dem uns entgeht, was wir sagen. Aber noch soviel Aufmerksamkeit beweist nicht, daß die alte Grenze nicht mehr besteht. Man denke nur an den ganzen Wissensapparat, mit dem wir jenes Wort entziffern; man denke nur an das ganze Netz von Institutionen, das einem - Arzt oder Psychoanalytiker - erlaubt, jenes Wort zu hören, und das gleichzeitig dem Patienten erlaubt, seine armseligen Wörter hervorzuholen oder verzweifelt zurückzuhalten. Man braucht nur an all das zu denken, um den Verdacht zu erwecken, daß die Grenze keineswegs beseitigt ist, daß sie nur anders gezogen ist: nach anderen Linien, durch neue Institutionen und mit Wirkungen, die nicht dieselben sind. Und selbst wenn die Rolle des Arztes nur die wäre, das Ohr einem endlich freien Wort zu leihen - das Horchen läßt die Zäsur immer bestehen. Es wird einem Diskurs gelauscht, der vom Begehren durchdrungen ist und sich - in seinem äußersten Hochgefühl oder in seiner äußersten Angst - mit schrecklichen Mächten begabt glaubt. Wenn es des Schweigens der Vernunft bedarf, um die Ungeheuer zu heilen, so muß das Schweigen doch auf der Hut sein: also bleibt die Grenzziehung. Vielleicht ist es gewagt, den Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen als ein drittes Ausschließungssystem zu betrachten - neben den beiden, von denen ich eben sprach. Wie sollte man vernünftigerweise den Zwang der Wahrheit mit solchen Grenzziehungen vergleichen können, die von vornherein willkürlich sind oder sich zumindest um geschichtliche Zufälligkeiten herum organisieren, mit Grenzziehungen, die nicht nur verändert werden können, sondern sich tatsächlich ständig verschieben, die von einem

ganzen Netz von Institutionen getragen sind, welche sie aufzwingen und absichern, und die sich zwangsweise, ja zum Teil gewaltsam durchsetzen ?
Gewiß, auf der Ebene eines Urteils innerhalb eines Diskurses ist die Grenzziehung zwischen dem Wahren und dem Falschen weder willkürlich noch veränderbar, weder institutio-
13
nell noch gewaltsam. Begibt man sich aber auf eine andere Ebene, stellt man die Frage nach jenem Willen zur Wahrheit, der seit Jahrhunderten unsere Diskurse durchdringt, oder fragt man allgemeiner, welche Grenzziehung unseren Willen zum Wissen bestimmt, so wird man vielleicht ein Ausschließungssystem (ein historisches, veränderbares, institutionell zwingendes System) sich abzeichnen sehen. Zweifellos hat sich diese Grenzziehung geschichtlich konstituiert. Denn noch bei den griechischen Dichtern des 6. Jahrhunderts war der wahre Diskurs - im starken und wertbetonten Sinn des Wortes: der wahre Diskurs, vor dem man Achtung und Ehrfurcht hatte und dem man sich unterwerfen mußte, weil er der herrschende war - eben der Diskurs, der von den hierzu Befugten nach dem erforderlichen Ritual verlautbart worden ist; es war der Diskurs, der Recht sprach und jedem sein Teil zuwies; es war der Diskurs, der die Zukunft prophezeiend nicht nur ankündigte, was geschehen würde, sondern auch zu seiner Verwirklichung beitrug, der die Zustimmung der Menschen herbeiführte und sich so mit dem Geschick verflocht. Aber schon ein Jahrhundert später lag die höchste Wahrheit nicht mehr in dem, was der Diskurs *war,* oder in dem, was er *tat,* sie lag in dem, was er *sagte:* eines Tages hatte sich die Wahrheit vom ritualisierten, wirksamen und gerechten Akt der Aussage weg und zur Aussage selbst hin verschoben: zu ihrem Sinn, ihrer Form, ihrem Gegenstand, ihrem referentiellen Bezug. Zwischen Hesiod und Platon hat sich eine Teilung durchgesetzt, welche den wahren Diskurs und den falschen Diskurs trennte; diese Teilung war neu, denn nunmehr war der wahre Diskurs nicht mehr der kostbare und begehrenswerte Diskurs, der an die Ausübung von Macht gebunden ist. Der Sophist ist vertrieben. Diese historische Grenzziehung hat unserem Willen zum Wissen zweifellos seine allgemeine Form gegeben. Aber sie hat sich auch immer wieder verschoben: die großen wissenschaftlichen Mutationen können vielleicht manchmal als die Folgen einer Entdeckung verstanden werden, sie können aber
14
auch als das Erscheinen neuer Formen des Willens zur Wahrheit gesehen werden. Es gibt ohne Zweifel im 19. Jahrhundert einen Willen zur Wahrheit, der weder in seinen Formen noch in seinen Gegenstandsbereichen, noch in den von ihm verwendeten Techniken, mit dem Willen zum Wissen übereinstimmt, welcher die Kultur der Klassik charakterisiert. Gehen wir noch weiter zurück: an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert ist (vor allem in England) ein Wille zum Wissen aufgetreten, der im Vorgriff auf seine wirklichen Inhalte Ebenen von möglichen beobachtbaren, meßbaren, klassifizierbaren Gegenständen entwarf; ein Wille zum Wissen, der dem erkennenden Subjekt (gewissermaßen vor aller Erfahrung) eine bestimmte Position, einen bestimmten Blick und eine bestimmte Funktion (zu sehen anstatt zu lesen, zu verifizieren anstatt zu kommentieren) zuwies; ein Wille zum Wissen, der (in einem allgemeineren Sinn als irgendein technisches Instrument) das technische Niveau vorschrieb, auf dem allein die Erkenntnisse verifizierbar und nützlich sein konnten. Es sieht so aus, als hätte seit der großen Platonischen Grenzziehung der Wille zur Wahrheit seine eigene Geschichte, welche nicht die der zwingenden Wahrheiten ist: eine Geschichte der Ebenen der Erkenntnisgegenstände, eine Geschichte der Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts, eine Geschichte der materiellen, technischen, instrumenteilen Investitionen der Erkenntnis. Dieser Wille zur Wahrheit stützt sich, ebenso wie die übrigen Ausschließungssysteme, auf eine institutionelle Basis: er wird zugleich verstärkt und ständig erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute. Gründlicher noch abgesichert wird er zweifellos durch die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird. Es sei hier nur symbolisch an das alte griechische Prinzip erinnert: daß die Arithmetik in
15
den demokratischen Städten betrieben werden kann, da in ihr Gleichheitsbeziehungen gelehrt werden; daß aber die Geometrie nur in den Oligarchien unterrichtet werden darf, da sie die Proportionen in der Ungleichheit aufzeigt. Schließlich glaube ich, daß dieser auf einer institutionellen Basis und Verteilung beruhende Wille zur Wahrheit in unserer Gesellschaft dazu tendiert, auf die anderen Diskurse Druck und Zwang auszuüben. Ich denke daran, wie sich die abendländische Literatur seit Jahrhunderten ans Natürliche und Wahrscheinliche, an die Wahrhaftigkeit und sogar an die Wissenschaft - also an den wahren Diskurs - anlehnen muß. Ich denke gleichfalls daran, wie die ökonomischen Praktiken, die als Vorschriften oder Rezepte oder auch als Moral kodifiziert sind, sich seit dem 16. Jahrhundert zu rationalisieren und zu rechtfertigen suchen, indem sie sich auf eine Theorie der Reichtümer und der Produktion stützen. Ich denke auch daran, wie das so gebieterische System der Strafjustiz seine Grundlage oder seine Rechtfertigung zunächst in einer Theorie des Rechts und seit dem 19. Jahrhundert in einem soziologischen, psychologischen, medizinischen, psychiatrischen Wissen sucht: als ob selbst das Wort des Gesetzes in unserer Gesellschaft nur noch durch einen Diskurs der Wahrheit autorisiert werden könnte.
Drei große Ausschließungssysteme treffen den Diskurs : das verbotene Wort; die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit. Vom letzten habe ich am meisten gesprochen. Denn auf dieses bewegen sich die beiden anderen seit Jahrhunderten zu; immer mehr versucht es, sie sich unterzuordnen, um sie gleichzeitig zu modifizieren und zu begründen. Während die beiden ersten immer schwächer werden, und Ungewisser, sofern sie vom Willen zur Wahrheit durchkreuzt werden, wird dieser immer stärker, immer tiefer und unausweichlicher.
Und doch spricht man von ihm am wenigsten. Es ist, als würden der Wille zur Wahrheit und seine Wendungen für uns gerade von der Wahrheit und ihrem notwendigen Ablauf ver-
16
deckt. Der Grund dafür ist vielleicht dieser: Wenn der wahre Diskurs seit den Griechen nicht mehr derjenige ist, der dem Begehren antwortet oder der die Macht ausübt, was ist dann im Willen zur Wahrheit, im Willen, den wahren Diskurs zu sagen, am Werk - wenn nicht das Begehren und die Macht? Der wahre Diskurs, den die Notwendigkeit seiner Form vom Begehren ablöst und von der Macht befreit, kann den Willen zur Wahrheit, der ihn durchdringt, nicht anerkennen; und der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem auf zwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.
So bietet sich unseren Augen eine Wahrheit dar, welche Reichtum und Fruchtbarkeit ist, sanfte und listig universelle Kraft. Und wir übersehen dabei den Willen zur Wahrheit -jene gewaltige Ausschließungsmaschinerie. Alle jene, die in unserer Geschichte immer wieder versucht haben, diesen Willen zur Wahrheit umzubiegen und ihn gegen die Wahrheit zu wenden, gerade dort, wo die Wahrheit es unternimmt, das Verbot zu rechtfertigen und den Wahnsinn zu definieren, alle jene - von Nietzsche zu Artaud und Bataille - müssen uns nun als - freilich erhabene - Orientierungszeichen unserer alltäglichen Arbeit dienen.

Es gibt offensichtlich viele andere Prozeduren der Kontrolle und Einschränkung des Diskurses. Diejenigen, von denen ich bis jetzt gesprochen habe, wirken gewissermaßen von außen; sie funktionieren als Ausschließungssysteme; sie betreffen den Diskurs in seinem Zusammenspiel mit der Macht und dem Begehren.
Ich glaube, man kann noch eine andere Gruppe ausmachen. Interne Prozeduren, mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben; Prozeduren, die als Klassifikations-, Anordnungs-, Verteilungsprinzipien wirken. Diesmal geht es darum, eine andere Dimension des Diskurses zu bändigen: die des Ereignisses und des Zufalls.
17

Hier ist in erster Linie der Kommentar zu nennen. Ich nehme an, bin aber nicht ganz sicher, daß es kaum eine Gesellschaft gibt, in der nicht große Erzählungen existieren, die man erzählt, wiederholt, abwandelt; Formeln, Texte, ritualisierte Diskurssammlungen, die man bei bestimmten Gelegenheiten vorträgt; einmal gesagte Dinge, die man aufbewahrt, weil man in ihnen ein Geheimnis oder einen Reichtum vermutet. In allen Gesellschaften läßt sich eine Art Gefalle zwischen den Diskursen vermuten: zwischen den Diskursen, die im Auf und Ab des Alltags geäußert werden und mit dem Akt ihres Ausgesprochenwerdens vergehen, und den Diskursen, die am Ursprung anderer Sprechakte stehen, die sie wieder aufnehmen, transformieren oder besprechen - also jenen Diskursen, die über ihr Ausgesprochenwerden hinaus *gesagt sind,* gesagt bleiben, und noch zu sagen sind. Wir kennen sie in unserem Kultursystem : es sind die religiösen und die juristischen Texte, auch die literarischen Texte mit ihrem so merkwürdigen Status, bis zu einem gewissen Grade die wissenschaftlichen Texte.

Gewiß ist diese Abstufung weder stabil noch konstant oder absolut. Es gibt nicht auf der einen Seite die ein für allemal gegebene Kategorie der grundlegenden oder schöpferischen Diskurse und auf der anderen Seite die Masse der wiederholenden, glossierenden und kommentierenden. Viele Primärtexte verdunkeln sich und verschwinden und manchmal übernehmen Kommentare den ersten Platz. Aber wenn sich auch die Ansatzpunkte ändern, so bleibt doch die Funktion; das Prinzip der Abstufung tritt immer wieder in Kraft. Die radikale Aufhebung dieser Abstufung kann niemals etwas anderes sein als Spiel, Utopie oder Angst. Spiel in der Art von Borges als Kommentar, der nur wörtliche (aber feierliche und erwartete) Wiederholung dessen ist, was er kommentiert; oder Spiel einer Kritik, die endlos von einem Werk spricht, das gar nicht existiert. Lyrischer Traum eines Diskurses, der in jedem seiner Punkte absolut neu und unschuldig wiedergeboren wird und der ohne Unterlaß in aller Frische aus Din-

18

gen, Gefühlen oder Gedanken wiederersteht. Angst jenes Kranken von Janet, für den jede geringste Aussage gleichsam ein Wort des Evangeliums war, unerschöpfliche Sinnschätze barg und endlos erneuert, wiederholt und kommentiert zu werden verdiente: »Wenn ich nur daran denke«, sagte er, sobald er etwas las oder hörte, »wenn ich nur daran denke, daß dieser Satz in die Ewigkeit eingeht und daß ich ihn vielleicht noch nicht ganz verstanden habe.«

Aber auch hier geht es immer nur darum, eines der Glieder der Relation zu beseitigen, nicht die Beziehung selbst. Diese Beziehung ändert sich ständig in der Zeit und nimmt auch innerhalb einer Epoche vielfältige und auseinanderstrebende Formen an. Die juristische Exegese ist (schon seit langem) vom religiösen Kommentar sehr verschieden. Ein einziges literarisches Werk kann gleichzeitig zu recht unterschiedlichen Diskurstypen Anlaß geben: die *Odyssee* als Primärtext wird gleichzeitig in der Übersetzung von Bérard, in unzähligen Texterklärungen und im *Ulysses* von Joyce wiederholt. Für den Augenblick möchte ich nur darauf hinweisen, daß im Kommentar die Abstufung von Primärtext und Sekundärtext zwei einander ergänzende Rollen spielt. Einerseits ermöglicht es (und zwar endlos), neue Diskurse zu konstruieren: der Überhang des Primärtextes, seine Fortdauer, sein Status als immer wieder aktualisierbarer Diskurs, der vielfältige oder verborgene Sinn, als dessen Inhaber er gilt, die Verschwiegenheit und der Reichtum, die man ihm wesenhaft zuspricht - all das begründet eine offene Möglichkeit zu sprechen. Aber andererseits hat der Kommentar, welche Methoden er auch anwenden mag, nur die Aufgabe, das *schließlich* zu sagen, was *dort* schon verschwiegen artikuliert war. Er muß (einem Paradox gehorchend, das er immer verschiebt, aber dem er niemals entrinnt) zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist. Das unendliche Gewimmel der Kommentare ist vom Traum einer maskierten Wiederholung durchdrungen: an seinem Hori-

19

zont steht vielleicht nur das, was an seinem Ausgangspunkt stand - das bloße Rezitieren. Der Kommentar bannt den Zufall des Diskurses, indem er ihm gewisse Zugeständnisse macht: er erlaubt zwar, etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, daß der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde. Die offene Vielfalt und das Wagnis des Zufalls werden durch das Prinzip des Kommentars von dem, was gesagt zu werden droht, auf die Zahl, die Form, die Maske, die Umstände der Wiederholung übertragen. Das Neue ist nicht in dem, was gesagt wird, sondern im Ereignis seiner Wiederkehr.

Ich glaube, es gibt noch ein anderes Prinzip der Verknappung des Diskurses, welches das erste bis zu einem gewissen Grade ergänzt. Es handelt sich um den Autor. Und zwar nicht um den Autor als sprechendes Individuum, das einen Text gesprochen oder geschrieben hat, sondern um den Autor als Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts. Dieses Prinzip wirkt nicht überall in der gleichen Weise; vielmehr gibt es um uns herum viele Diskurse, die im Umlauf sind, ohne ihren Sinn oder ihre Wirksamkeit einem Autor zu verdanken: banale Aussagen, die alsbald verschwinden; Beschlüsse oder Verträge, die Unterzeichner brauchen, aber keinen Autor; technische Anweisungen, die anonym weitergegeben werden. In den Bereichen, in denen die Zuschreibung an einen Autor die Regel ist - Literatur, Philosophie, Wissenschaft -, kann man sehen, daß sie nicht immer dieselbe Rolle spielt. Im Mittelalter war die Zuschreibung an einen Autor im Bereich des wissenschaftlichen Diskurses unerläßlich, denn sie war ein Index der Wahrheit. Man war sogar der Auffassung, daß ein Satz seinen wissenschaftlichen Wert von seinem Autor beziehe. Seit dem 17. Jahrhundert hat sich diese Funktion im wissenschaftlichen Diskurs immer mehr abgeschwächt: die Rolle des Autors besteht nur mehr darin, einem Lehrsatz, einem Effekt, einem Beispiel, einem Syndrom den Namen zu geben. Hingegen hat sich im

20

Bereich des literarischen Diskurses seit eben jener Zeit die Funktion des Autors verstärkt: all die Erzählungen, Gedichte, Dramen oder Komödien, die man im Mittelalter mehr oder weniger anonym zirkulieren ließ, werden nun danach befragt (und sie müssen es sagen), woher sie kommen, wer sie geschrieben hat. Man verlangt, daß der Autor von der Einheit der Texte, die man unter seinen Namen stellt, Rechenschaft ablegt; man verlangt von ihm, den verborgenen Sinn, der sie durchkreuzt, zu offenbaren oder zumindest in sich zu tragen; man verlangt von ihm, sie in sein persönliches Leben, in seine gelebten Erfahrungen, in ihre wirkliche Geschichte einzufügen. Der Autor ist dasjenige, was der beunruhigenden Sprache der Fiktion ihre Einheiten, ihren Zusammenhang, ihre Einfügung in das Wirkliche gibt.

Nun wird man mir sagen : »Aber Sie sprechen da vom Autor, wie ihn die Kritik nachträglich erfindet, wenn der Tod eingetreten ist und nur mehr eine verworrene Masse von unverständlichen Texten übrig ist; selbstverständlich muß man dann ein bißchen Ordnung in all das bringen; man muß sich einen Entwurf, einen Zusammenhang, eine Thematik ausdenken, die man dem Bewußtsein oder dem Leben des vielleicht tatsächlich etwas fiktiven Autors zuschreibt. Aber das ändert doch nichts daran, daß er existiert hat, dieser wirkliche Autor, dieser Mensch, der in all die abgenutzten Wörter eingebrochen ist, und sein Genie oder seine Unordnung in sie hineingetragen hat.«

Es wäre sicherlich absurd, die Existenz des schreibenden und erfindenden Individuums zu leugnen. Aber ich denke, daß -zumindest seit einer bestimmten Epoche - das Individuum, das sich daranmacht, einen Text zu schreiben, aus dem vielleicht ein Werk wird, die Funktion des Autors in Anspruch nimmt. Was es schreibt und was es nicht schreibt, was es entwirft, und sei es nur eine flüchtige Skizze, was es an banalen Äußerungen fallen läßt - dieses ganze differenzierte Spiel ist von der Autor-Funktion vorgeschrieben, die es von seiner Epoche übernimmt oder die es seinerseits modifiziert. Und

21

wenn es das traditionelle Bild, das man sich vom Autor macht, umstößt, so schafft es eine neue Autor-Position, von der aus es in allem, was es je sagt, seinem Werk ein neues, noch verschwommenes Profil verleiht. Um den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten, setzt der Kommentar das Spiel der *Identität* in der Form der *Wiederholung* und des *Selben* ein. Das Spiel der *Identität,* mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich.*

Auch in dem, was man die »Disziplinen« nennt (nicht die Wissenschaften), wäre ein Prinzip der Einschränkung zu erkennen. Auch dieses

Prinzip ist relativ und beweglich. Auch es erlaubt zu konstruieren, aber nach ganz bestimmten Spielregeln.
Die Organisation der Disziplinen unterscheidet sich sowohl vom Prinzip des Kommentars wie von dem des Autors. Vom Prinzip des Autors hebt sich eine Disziplin ab, denn sie definiert sich durch einen Bereich von Gegenständen, ein Bündel von Methoden, ein Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, ein Spiel von Regeln und Definitionen, von Techniken und Instrumenten: das alles konstituiert ein anonymes System, das jedem zur Verfügung steht, der sich seiner bedienen will oder kann, ohne daß sein Sinn oder sein Wert von seinem Erfinder abhängen. Das Prinzip der Disziplin hebt sich aber auch von dem des Kommentars ab : im Unterschied zu diesem wird in der Disziplin nicht ein Sinn vorausgesetzt, der wiederentdeckt werden muß, und auch keine Identität, die zu wiederholen ist; sondern das, was für die Konstruktion neuer Aussagen erforderlich ist. Zur Disziplin gehört die Möglichkeit, endlos neue Sätze zu formulieren. Aber es ist noch mehr notwendig - damit weniger möglich ist: eine Disziplin ist nicht die Summe dessen, was bezüglich einer bestimmten Sache Wahres gesagt werden kann; sie ist auch nicht die Gesamtheit dessen, was über eine bestimmte Gegebenheit aufgrund eines Prinzips der Kohärenz oder der Systematizität angenommen werden kann. Die Medizin be-
22
steht nicht aus der Gesamtheit dessen, was man bezüglich der Krankheit Wahres sagen kann; die Botanik kann nicht als die Summe aller Wahrheiten, welche die Pflanzen betreffen, definiert werden. Es gibt dafür zwei Gründe: einmal bestehen die Botanik oder die Medizin, ebenso wie jede andere Disziplin, nicht nur aus Wahrheiten, sondern auch aus Irrtümern, die nicht Residuen oder Fremdkörper sind, sondern positive Funktionen haben, historisch wirksam sind und eine Rolle spielen, die von der der Wahrheit oft nicht zu trennen ist. Aber außerdem muß ein Satz, damit er zur Botanik oder zur Medizin gehöre, Bedingungen entsprechen, die in gewisser Weise strenger und komplexer sind, als es die reine und einfache Wahrheit ist: jedenfalls Bedingungen anderer Art. Er muß sich auf eine bestimmte Gegenstandsebene beziehen: vom Ende des 17. Jahrhunderts an muß z. B. ein Satz, um ein »botanischer« Satz zu sein, die sichtbare Struktur der Pflanze, das System ihrer nahen und fernen Ähnlichkeiten oder die Mechanik ihrer Flüssigkeiten betreffen (und er durfte nicht, wie noch im 16. Jahrhundert, ihre symbolischen Bedeutungen einbeziehen oder gar die Gesamtheit der Kräfte und Eigenschaften, die man ihr in der Antike zusprach). Ein Satz muß aber auch begriffliche oder technische Instrumente verwenden, die einem genau definierten Typ angehören: vom 19. Jahrhundert an war ein Satz nicht mehr medizinisch, »fiel er aus der Medizin heraus« und galt als individuelle Einbildung oder volkstümlicher Aberglaube, wenn er zugleich metaphorische, qualitative und substantielle Begriffe enthielt (z. B. die Begriffe der Verstopfung, der erhitzten Flüssigkeiten oder der ausgetrockneten Festkörper); er konnte aber, ja er mußte Begriffe verwenden, die ebenso metaphorisch sind, aber auf einem anderen Modell aufbauen, einem funktionellen und physiologischen Modell (so die Begriffe der Reizung, der Entzündung oder der Degenerierung der Gewebe). Darüber hinaus muß ein Satz, um einer Disziplin anzugehören, sich einem bestimmten theoretischen Horizont einfügen : es sei nur daran erinnert, daß die Suche nach der ursprünglichen
23
Sprache, die bis ins 18. Jahrhundert hinein ein durchaus anerkanntes Thema war, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jeden Diskurs nicht bloß zum Irrtum, sondern zu einem Hirngespinst, zu einer Träumerei, zu einer sprachwissenschaftlichen Monstrosität werden ließ.
Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt sie eine ganze Tératologie des Wissens wuchern. Das Äußere einer Wissenschaft ist sowohl mehr bevölkert als auch weniger bevölkert, als man glaubt: es gibt dort die unmittelbare Erfahrung, die imaginären Themen der Einbildungskraft, die unvordenkliche Überzeugungen tragen und immer wieder erneuern; aber vielleicht gibt es keine Irrtümer im strengen Sinn, denn der Irrtum kann nur innerhalb einer definierten Praxis auftauchen und entschieden werden; hingegen schleichen Monstren herum, deren Form mit der Geschichte des Wissens wechselt. Ein Satz muß also komplexen und schwierigen Erfordernissen entsprechen, um der Gesamtheit einer Disziplin angehören zu können. Bevor er als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, muß er, wie Georges Canguilhem sagen würde, »im Wahren« sein.
Man hat sich oft gefragt, wie die Botaniker oder die Biologen des 19. Jahrhunderts es fertiggebracht haben, nicht zu sehen, daß das, was Mendel sagte, wahr ist. Das liegt daran, daß Mendel von Gegenständen sprach, daß er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd waren. Zweifellos hatte Naudin vor ihm die These aufgestellt, daß die Erbmerkmale diskret sind; aber wie neu und befremdend dieses Prinzip auch war, es konnte - zumindest als Rätsel - dem biologischen Diskurs angehören. Mendel ist es, der das Erbmerkmal als absolut neuen biologischen Gegenstand konstituiert, indem er eine bis dahin unbekannte Filterung vornimmt: er löst das Erbmerkmal von der Art ab, er löst es vom Geschlecht ab, das es weitergibt; und der Bereich, in dem er es beobachtet, ist die unendlich offene Serie der Generationen, in der es nach
24
statistischen Regelhaftigkeiten auftaucht und verschwindet. Dieser neue Gegenstand erfordert neue begriffliche Instrumente und neue theoretische Begründungen. Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht »im Wahren« des biologischen Diskurses seiner Epoche: biologische Gegenstände und Begriffe wurden nach ganz anderen Regeln gebildet. Es mußte der Maßstab gewechselt werden, es mußte eine ganz neue Gegenstandsebene in der Biologie entfaltet werden, damit Mendel in das Wahre eintreten und seine Sätze (zu einem großen Teil) sich bestätigen konnten. Mendel war ein wahres Monstrum, weshalb die Wissenschaft von ihm nicht sprechen konnte. Hingegen hatte Schieiden, 30 Jahre früher, indem er, mitten im 19. Jahrhundert, aber gemäß den Regeln des biologischen Diskurses, die pflanzliche Sexualität leugnete, lediglich einen disziplinierten Irrtum formuliert. Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven »Polizei« gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.
Die Disziplin ist ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses. Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel einer *Identität,* welche die Form einer *permanenten Reaktualisierung der Regeln* hat.
Gewöhnlich sieht man in der Fruchtbarkeit eines Autors, in der Vielfältigkeit der Kommentare, in der Entwicklung einer Disziplin unbegrenzte Quellen für die Schöpfung von Diskursen. Vielleicht. Doch ebenso handelt es sich um Prinzipien der Einschränkung, und wahrscheinlich kann man sie in ihrer positiven und fruchtbaren Rolle nur verstehen, wenn man ihre restriktive und zwingende Funktion betrachtet.

Es gibt, glaube ich, eine dritte Gruppe von Prozeduren, welche die Kontrolle der Diskurse ermöglichen. Diesmal handelt es sich nicht darum, ihre Kräfte zu bändigen und die Zufälle ihres Auftauchens zu beherrschen. Es geht darum, die Bedin-
25
gungen ihres Einsatzes zu bestimmen, den sprechenden Individuen gewisse Regeln aufzuerlegen und so zu verhindern, daß jedermann Zugang zu den Diskursen hat: Verknappung diesmal der sprechenden Subjekte. Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten, wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist. Genauer gesagt : nicht alle Regionen des Diskurses sind in gleicher Weise offen und zugänglich; einige sind stark abgeschirmt (und abschirmend), während andere fast allen Winden offenstehen und ohne Einschränkung jedem sprechenden Subjekt verfügbar erscheinen. Ich möchte zu diesem Thema eine Anekdote erwähnen, die so schön ist, daß man um ihre Wahrheit zittern muß. Sie faßt alle Einschränkungen des Diskurses zusammen: die Begrenzungen seiner Macht, die Bändigungen seines zufälligen Auftretens und die Selektionen unter den sprechenden Subjekten. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte der Shogun davon gehört, daß die Überlegenheit der Europäer - auf den Gebieten der Schiffahrt, des Handels, der Politik, der Kriegskunst - in ihrer Kenntnis der Mathematik begründet sei. Er wünschte, sich eines so kostbaren Wissens zu bemächtigen. Als man ihm von einem englischen Seemann erzählt hatte, der das Geheimnis dieser wunderbaren Diskurse kannte, ließ er

ihn in seinen Palast kommen und hielt ihn dort fest. Ganz allein nahm er bei ihm Unterrichtsstunden. Er lernte Mathematik. Er behielt tatsächlich die Macht und wurde sehr alt. Erst im 19. Jahrhundert gab es dann japanische Mathematiker. Aber die Anekdote ist damit nicht zu Ende: sie hat ihre europäische Kehrseite. Dieser englische Seemann, Will Adams, soll nämlich ein Autodidakt gewesen sein : ein Zimmermann, der bei seiner Arbeit auf einer Werft die Geometrie gelernt hatte. Drückt sich nicht in dieser Erzählung einer der großen Mythen der europäischen Kultur aus ? Dem monopolisierten und geheimen Wissen der orientalischen Tyrannei setzt Europa die universale Kommunikation der Erkenntnis, den unbegrenzten und freien Austausch der Diskurse entgegen.

26

Doch hält dieser Gedanke einer Prüfung nicht stand. Der Austausch und die Kommunikation sind positive Figuren innerhalb komplexer Systeme der Einschränkung; und sie können nicht unabhängig von diesen funktionieren. Die oberflächlichste und sichtbarste Form dieser Einschränkungssysteme besteht in dem, was man unter dem Namen des Rituals zusammenfassen kann. Das Ritual definiert die Qualifikation, welche die sprechenden Individuen besitzen müssen (wobei diese Individuen im Dialog, in der Frage, im Vortrag bestimmte Positionen einnehmen und bestimmte Aussagen formulieren müssen); es definiert die Gesten, die Verhaltensweisen, die Umstände und alle Zeichen, welche den Diskurs begleiten müssen; es fixiert schließlich die vorausgesetzte oder erzwungene Wirksamkeit der Worte, ihre Wirkung auf ihre Adressaten und die Grenzen ihrer zwingenden Kräfte. Die religiösen, gerichtlichen, therapeutischen Diskurse, und zum Teil auch die politischen, sind von dem Einsatz eines Rituals kaum zu trennen, welches für die sprechenden Subjekte sowohl die besonderen Eigenschaften wie die allgemein anerkannten Rollen bestimmt. Ein teilweise abweichendes Funktionieren zeigen die »Diskursgesellschaften«, welche die Aufgabe haben, Diskurse aufzubewahren oder zu produzieren, um sie in einem geschlossenen Raum zirkulieren zu lassen und sie nur nach bestimmten Regeln zu verteilen, so daß die Inhaber bei dieser Verteilung nicht enteignet werden. Ein archaisches Modell bilden jene Gruppen von Rhapsoden, welche die Kenntnis der Dichtungen besaßen, die vorzutragen oder auch zu verändern waren. Diese Kenntnis, die einem rituellen Vortrag diente, wurde in einer bestimmten Gruppe aufgrund außerordentlicher Gedächtnisleistungen geschützt, verteidigt, bewahrt. Wer sich diese Kenntnis aneignete, trat damit sowohl in eine Gruppe wie in ein Geheimnis ein, das durch den Vortrag zwar offenbart, aber nicht entweiht wurde. Zwischen dem Sprechen und dem Hören waren die Rollen nicht austauschbar.

27

Gewiß ist von derartigen »Diskursgesellschaften« mit ihrem zweideutigen Spiel von Geheimhaltung und Verbreitung kaum etwas geblieben. Aber man täusche sich nicht. Selbst im Bereich des wahren Diskurses, selbst im Bereich des veröffentlichten und von allem Ritual freien Diskurses, gibt es noch Aneignung von Geheimnis und Nicht-Austauschbarkeit. Der Akt des Schreibens, wie er heute im Buch, im Verlagswesen und in der Persönlichkeit des Schriftstellers institutionalisiert ist, findet in einer »Diskursgesellschaft« statt, die vielleicht diffus, gewiß jedoch zwingend und einschränkend ist. Die Besonderheit des Schriftstellers, die von ihm selber gegenüber der Tätigkeit jedes anderen sprechenden oder schreibenden Subjekts hervorgehoben wird, der intransitive Charakter, den er seinem Diskurs verleiht, die fundamentale Einzigartigkeit, die er seit langem dem »Schreiben« zuspricht, die behauptete Asymmetrie zwischen dem »Schaffen« und irgendeinem anderen Einsatz des sprachlichen Systems - all dies verweist in der Formulierung (und wohl auch in der Praxis) auf die Existenz einer gewissen »Diskursgesellschaft«. Aber es gibt noch viele andere, die in ganz anderer Weise, nach ganz anderen Spielregeln von Ausschließung und Verbreitung funktionieren: man denke an das technische oder wissenschaftliche Geheimnis; man denke daran, wie der medizinische Diskurs verbreitet wird und zirkuliert, man denke an jene, die sich den ökonomischen oder politischen Diskurs angeeignet haben.

Auf den ersten Blick bilden die (religiösen, politischen, philosophischen) »Doktrinen« das Gegenteil von »Diskursgesellschaften« : bei diesen tendiert die Zahl der sprechenden Individuen, auch wenn sie nicht fixiert ist, dazu, begrenzt zu sein, und nur unter diesen Individuen kann der Diskurs zirkulieren und weitergegeben werden. Hingegen tendiert die Doktrin dazu, sich auszubreiten. Durch die gemeinsame Verbindlichkeit eines einzigen Diskursensembles definieren Individuen, wie zahlreich man sie sich auch vorstellen mag, ihre Zusammengehörigkeit. Anscheinend ist die einzige erforderliche

28

Bedingung die Anerkennung derselben Wahrheiten und die Akzeptierung einer - mehr oder weniger strengen - Regel der Übereinstimmung mit den für gültig erklärten Diskursen. Wären sie nur das, so wären die Doktrinen von den wissenschaftlichen Disziplinen nicht so sehr verschieden, und die diskursive Kontrolle beträfe nur die Form und den Inhalt der Aussage, nicht auch das sprechende Subjekt. Aber die Zugehörigkeit zu einer Doktrin geht sowohl die Aussage wie das sprechende Subjekt an - und zwar beide in Wechselwirkung. Durch die Aussage und von der Aussage her stellt sie das sprechende Subjekt in Frage, wie die Ausschließungsprozeduren und die Verwerfungsmechanismen beweisen, die einsetzen, wenn ein sprechendes Subjekt eine oder mehrere unzulässige Aussagen gemacht hat; Häresie und Orthodoxie sind nicht fanatische Übertreibungen der Doktrinmechanismen : sie gehören wesenhaft zu ihnen. Aber umgekehrt stellt die Doktrin die Aussagen von den sprechenden Subjekten aus in Frage, sofern die Doktrin immer als Zeichen, Manifestation und Instrument einer vorgängigen Zugehörigkeit gilt - einer Klassenzugehörigkeit, eines gesellschaftlichen oder rassischen Status, einer Nationalität oder einer Interessengemeinschaft, einer Zusammengehörigkeit in Kampf, Aufstand, Widerstand oder Beifall. Die Doktrin bindet die Individuen an bestimmte Aussagetypen und verbietet ihnen folglich alle anderen; aber sie bedient sich auch gewisser Aussagetypen, um die Individuen miteinander zu verbinden und sie dadurch von allen anderen abzugrenzen. Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen. In einem viel größeren Maßstab muß man schließlich tiefe Spaltungen in der gesellschaftlichen Aneignung der Diskurse feststellen. Die Erziehung mag de jure ein Instrument sein, das in einer Gesellschaft wie der unsrigen jedem Individuum den Zugang zu jeder Art von Diskurs ermöglicht - man weiß jedoch, daß sie in ihrer Verteilung, in dem, was sie erlaubt,

29

und in dem, was sie verhindert, den Linien folgt, die von den gesellschaftlichen Unterschieden, Gegensätzen und Kämpfen gezogen sind. Jedes Erziehungssystem ist eine politische Methode, die Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern. Ich bin mir darüber im klaren, daß es sehr abstrakt ist, wie ich es eben getan habe, die Rituale des Sprechens, die Diskursgesellschaften, die Doktringruppen und die gesellschaftlichen Aneignungen zu trennen. Zumeist verbinden sie sich miteinander und bilden große Gebäude, welche die Verteilung der sprechenden Subjekte auf die verschiedenen Diskurstypen und die Aneignung der Diskurse durch bestimmte Kategorien von Subjekten sicherstellen. Es handelt sich hier, mit einem Wort, um die großen Prozeduren der Unterwerfung des Diskurses. Was ist denn eigentlich ein Unterrichtssystem - wenn nicht eine Ritualisierung des Wortes, eine Qualifizierung und Fixierung der Rollen für die sprechenden Subjekte, die Bildung einer zumindest diffusen doktrinären Gruppe, eine Verteilung und Aneignung des Diskurses mit seiner Macht und seinem Wissen ? Was ist denn das »Schreiben« (das Schreiben der »Schriftsteller«) anderes als ein ähnliches Unterwerfungssystem, das vielleicht etwas andere Formen annimmt, dessen große Skandierungen aber analog verlaufen? Sind nicht auch das Gerichtssystem und das institutionelle System der Medizin, zumindest unter gewissen Aspekten, ähnliche Systeme zur Unterwerfung des Diskurses ?

Ich frage mich, ob sich nicht gewisse Themen der Philosophie als Antworten auf diese Einschränkungs- und Ausschließungsspiele gebildet haben und sie vielleicht auch verstärken.

Sie antworten ihnen, indem sie eine ideale Wahrheit als Gesetz der Diskurse und eine immanente Rationalität als Prinzip ihrer Abfolge

vorschlagen und indem sie eine Ethik der Erkenntnis begründen, welche die Wahrheit nur dem Begehren
30
nach der Wahrheit selbst und allein der Fähigkeit, sie zu denken, verspricht.
Aber sie verstärken sie dann auch, indem sie die spezifische Realität des Diskurses überhaupt leugnen. Seitdem die Spiele und die Geschäfte der Sophisten verbannt worden sind, seitdem man ihren Paradoxen mit mehr oder weniger Gewißheit einen Maulkorb angelegt hat, scheint das abendländische Denken darüber zu wachen, daß der Diskurs so wenig Raum wie nur möglich zwischen dem Denken und der Sprache einnehme; es scheint darüber zu wachen, daß der Diskurs lediglich als Kontaktglied zwischen dem Denken und dem Sprechen erscheine; daß er nichts anderes sei als ein Denken, das mit seinen Zeichen bekleidet und von den Wörtern sichtbar gemacht wird, oder als die Strukturen der Sprache, die einen Sinneffekt herbeiführen können. Diese sehr alte Eliminierung der Realität des Diskurses im philosophischen Denken hat im Laufe der Geschichte viele Formen angenommen. Noch in jüngster Zeit findet man sie -verborgen unter einigen wohlbekannten Gedanken. Es könnte sein, daß der Gedanke des begründenden Subjekts es erlaubt, die Realität des Diskurses zu übergehen. Das begründende Subjekt hat ja die Aufgabe, die leeren Formen der Sprache mit seinen Absichten unmittelbar zu beleben; indem es die träge Masse der leeren Dinge durchdringt, ergreift es in der Anschauung den Sinn, der darin verwahrt ist; es begründet auch über die Zeit hinweg Bedeutungshorizonte, welche die Geschichte dann nur mehr entfalten muß und in denen die Sätze, die Wissenschaften, die Deduktionen ihr Fundament finden. In seinem Bezug zum Sinn verfügt das begründende Subjekt über Zeichen, Male, Spuren, Buchstaben. Aber es muß zu seiner Offenbarung nicht den Weg über die besondere Instanz des Diskurses nehmen.
Diesem Thema steht der Gedanke der ursprünglichen Erfahrung gegenüber, der eine analoge Rolle spielt. Er setzt voraus, daß in der rohen Erfahrung, noch vor ihrer Fassung in einem *cogito,* vorgängige, gewissermaßen schon gesagte Bedeutun-
31
gen die Welt durchdrungen haben, sie um uns herum angeordnet und von vornherein einem ursprünglichen Wiedererkennen geöffnet haben. Eine erste Komplizenschaft mit der Welt begründet uns so die Möglichkeit, von ihr und in ihr zu sprechen, sie zu bezeichnen und zu benennen, sie zu beurteilen und schließlich in der Form der Wahrheit zu erkennen. Was kann der Diskurs dann legitimerweise anderes sein als ein behutsames Lesen? Die Dinge murmeln bereits einen Sinn, den unsere Sprache nur noch zu heben braucht; und diese Sprache sprach uns ja immer schon von einem Sein, dessen Gerüst sie gleichsam ist.
Das Thema der universellen Vermittlung ist, so glaube ich, eine weitere Methode, die Realität des Diskurses zu eliminieren. Dies widerspricht dem Anschein. Denn auf den ersten Blick könnte man meinen, daß man, wenn man überall die Bewegung eines Logos wiederfindet, der die Einzelheiten zum Begriff erhebt und dem unmittelbaren Bewußtsein erlaubt, schließlich die gesamte Realität der Welt zu entfalten, daß man dann eigentlich den Diskurs selbst ins Zentrum der Spekulation stellt. Aber dieser Logos ist genau besehen bloß ein bereits gehaltener Diskurs, oder vielmehr, es sind die Dinge selbst und die Ereignisse, die sich unmerklich zu Diskursen machen, indem sie das Geheimnis ihres eigenen Wesens entfalten. Der Diskurs ist kaum mehr als die Spiegelung einer Wahrheit, die vor ihren eigenen Augen entsteht. Alles kann schließlich die Form des Diskurses annehmen, es läßt sich alles sagen und der Diskurs läßt sich zu allem sagen, weil alle Dinge ihren Sinn manifestiert und ausgetauscht haben und wieder in die stille Innerlichkeit des Selbstbewußtseins zurückkehren können.
Ob es sich nun um eine Philosophie des begründenden Subjekts handelt oder um eine Philosophie der ursprünglichen Erfahrung oder um eine Philosophie der universellen Vermittlung - der Diskurs ist immer nur ein Spiel: ein Spiel des Schreibens im ersten Fall, des Lesens im zweiten oder des Tauschs im dritten. Und dieses Tauschen, dieses Lesen, dieses
32
Schreiben spielen immer nur mit den Zeichen. Der Diskurs verliert so seine Realität, indem er sich der Ordnung des Signifikanten unterwirft.
Welche Zivilisation hat denn, allem Anschein nach, mehr als die unsrige Respekt vor dem Diskurs gehabt ? Wo hat man ihn besser geehrt und hochgehalten ? Wo hat man ihn denn radikaler von seinen Einschränkungen befreit und ihn verallgemeinert ? Nun, mir scheint, daß sich unter dieser offensichtlichen Verehrung des Diskurses, unter dieser offenkundigen Logophilie, eine Angst verbirgt. Es hat den Anschein, daß die Verbote, Schranken, Schwellen und Grenzen die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden und seine Unordnung so zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird; es sieht so aus, als hätte man auch noch die Spuren seines Einbruchs in das Denken und in die Sprache verwischen wollen. Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft - und wahrscheinlich auch in allen anderen, wenn auch dort anders profiliert und skandiert - eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.
Will man diese Angst in ihren Bedingungen, in ihren Spielregeln und ihren Wirkungen analysieren (ich spreche nicht davon, diese Angst zu beseitigen), so muß man sich, glaube ich, zu drei Entscheidungen durchringen, denen unser Denken heute noch einigen Widerstand entgegensetzt und die den drei angedeuteten Gruppen von Funktionen entsprechen: man muß unseren Willen zur Wahrheit in Frage stellen; man muß dem Diskurs seinen Ereignischarakter zurückgeben; endlich muß man die Souveränität des Signifikanten aufheben.
33
Dies sind die Aufgaben oder vielmehr einige der Themen, welche meine Arbeit in den kommenden Jahren bestimmen sollen. Es lassen sich gleich einige von diesen Themen erforderte methodische Grundsätze nennen. Zunächst ein Prinzip der *Umkehrung.* Wo uns die Tradition die Quelle der Diskurse, das Prinzip ihres Überflusses und ihrer Kontinuität sehen läßt, nämlich in den anscheinend so positiven Figuren des Autors, der Disziplin, des Willens zur Wahrheit, muß man eher das negative Spiel einer Beschneidung und Verknappung des Diskurses sehen. Sind diese Verknappungsprinzipien einmal ausfindig gemacht, und betrachtet man sie nicht mehr als begründende und schöpferische Instanz - was entdeckt man unter ihnen ? Findet man die Fülle einer Welt von ununterbrochenen Diskursen? Hier müssen andere methodische Prinzipien zur Geltung kommen.
Ein Prinzip der *Diskontinuität.* Daß es Verknappungssysteme gibt, bedeutet nicht, daß unterhalb oder jenseits ihrer ein großer, unbegrenzter, kontinuierlicher und schweigsamer Diskurs herrscht, der von diesen Verknappungssystemen unterdrückt oder verdrängt wird und den wir wieder emporheben müssen, indem wir ihm endlich das Wort erteilen. Es geht nicht darum, ein Nicht-Gesagtes oder ein Nicht-Gedachtes endlich zu artikulieren oder zu denken, indem man die Welt durchläuft und an alle ihre Formen und alle ihre Ereignisse anknüpft. Die Diskurse müssen als diskontinuierliche Praktiken behandelt werden, die sich überschneiden und manchmal berühren, die einander aber auch ignorieren oder ausschließen.
Ein Prinzip der *Spezifizität.* Der Diskurs ist nicht in ein Spiel von vorgängigen Bedeutungen aufzulösen. Wir müssen uns nicht einbilden, daß uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben. Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis. Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht. Man muß den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun;
34
jedenfalls als eine Praxis, die wir ihnen aufzwingen. In dieser Praxis finden die Ereignisse des Diskurses das Prinzip ihrer Regelhaftigkeit.
Die vierte Regel ist die der *Äußerlichkeit.* Man muß nicht vom Diskurs in seinen inneren und verborgenen Kern eindringen, in die Mitte eines Denkens oder einer Bedeutung, die sich in ihm manifestieren. Sondern vom Diskurs aus, von seiner Erscheinung und seiner

Regelhaftigkeit aus, muß man auf seine äußeren Möglichkeitsbedingungen zugehen; auf das, was der Zufallsreihe dieser Ereignisse Raum gibt und ihre Grenzen fixiert.
Vier Begriffe müssen demnach der Analyse als regulative Prinzipien dienen: die Begriffe des Ereignisses, der Serie, der Regelhaftigkeit, der Möglichkeitsbedingung. Jeder dieser Begriffe setzt sich jeweils einem anderen genau entgegen: das Ereignis der Schöpfung, die Serie der Einheit, die Regelhaftigkeit der Ursprünglichkeit, die Möglichkeitsbedingung der Bedeutung. Diese vier anderen Begriffe (Bedeutung, Ursprünglichkeit, Einheit, Schöpfung) haben die traditionelle Geschichte der Ideen weitgehend beherrscht, in der man übereinstimmend den Augenblick der Schöpfung, die Einheit eines Werks, einer Epoche oder eines Gedankens, das Siegel einer individuellen Originalität und den unendlichen Schatz verborgener Bedeutungen suchte.
Ich möchte nur noch zwei Bemerkungen anfügen. Die eine betrifft die Geschichtsschreibung. Man behauptet häufig von der heutigen Historié, daß sie die einstigen Privilegien des einzelnen Ereignisses aufgehoben und die Strukturen der langen Dauer zur Erscheinung gebracht habe. Gewiß. Doch bin ich nicht sicher, daß die Arbeit der Historiker genau in diese Richtung geht. Oder vielmehr, ich glaube nicht, daß zwischen dem Ausfindigmachen des Ereignisses und der Analyse der langen Dauer ein Gegensatz besteht. Gerade indem man sich auch den geringsten Ereignissen zugewendet hat, indem man die Erhellungskraft der historischen Analyse bis in die Marktberichte hinein, in die notariellen Urkunden, in die
35
Pfarregister, in die Hafenarchive vorangetrieben hat, die Jahr für Jahr, Woche für Woche verfolgt werden, hat man jenseits der Schlachten, der Dekrete, der Dynastien oder der Versammlungen massive Phänomene von jahrhundertelanger Tragweite in den Blick bekommen. Die Historié, wie sie heute betrieben wird, kehrt sich nicht von den Ereignissen ab; sie erweitert vielmehr ständig deren Feld; sie deckt immerzu neue Schichten auf, oberflächlichere und tiefere; sie bildet ständig neue Gruppierungen, in denen sie manchmal zahlreich, dicht und austauschbar, manchmal knapp und entscheidend sind: von den fast täglichen Preisschwankungen bis zu den epochalen Inflationen. Das Wichtige aber ist, daß die Geschichtsschreibung kein Ereignis betrachtet, ohne die Serie zu definieren, der es angehört, ohne die Analyse zu spezifizieren, durch welche die Serie konstituiert ist, ohne die Regelhaftigkeit der Phänomene und die Wahrscheinlichkeitswerte ihres Auftretens zu erkennen zu suchen, ohne sich über die Variationen, die Wendungen und den Verlauf der Kurve zu fragen, ohne die Bedingungen bestimmen zu wollen, von denen sie abhängen. Gewiß sucht die Historié seit langem nicht mehr, die Ereignisse in der formlosen Einheit eines großen - einigermaßen homogenen und starr hierarchisierten -Werdens, in der Relation von Ursache und Wirkung, zu verstehen; aber es geht auch nicht darum, Strukturen zu finden, die dem Ereignis vorausliegen, ihm fremd und feindlich sind. Es gilt, die verschiedenen, verschränkten, oft divergierenden, aber nicht autonomen Serien zu erstellen, die den »Ort« des Ereignisses, den Spielraum seiner Zufälligkeit, die Bedingungen seines Auftretens umschreiben lassen. Die grundlegenden Begriffe, die sich jetzt aufdrängen, sind nicht mehr diejenigen des Bewußtseins und der Kontinuität (mit den dazugehörigen Problemen der Freiheit und der Kausalität), es sind auch nicht die des Zeichens und der Struktur. Es sind die Begriffe des Ereignisses und der Serie, mitsamt dem Netz der daran anknüpfenden Begriffe : Regelhaftigkeit, Zufall, Diskontinuität, Abhängigkeit, Transformation. Un-
36
ter solchen Umständen schließt sich die Analyse des Diskurses, an die ich denke, nicht an die traditionelle Thematik an, die gestrige Philosophen noch immer für »lebendige« Historié halten, sondern an die wirkliche Arbeit der Historiker. Gerade deswegen wirft diese Analyse aber auch philosophische oder theoretische Probleme auf, die wahrscheinlich sehr schwierig sind. Wenn die Diskurse zunächst als Ensembles diskursiver Ereignisse behandelt werden müssen -welcher Status ist dem Begriff des Ereignisses zuzusprechen, der vor den Philosophen so selten in Betracht gezogen worden ist ? Gewiß ist das Ereignis weder Substanz noch Akzidens, weder Qualität noch Prozeß; das Ereignis gehört nicht zur Ordnung der Körper. Und dennoch ist es keineswegs immateriell, da es immer auf der Ebene der Materialität wirksam ist, Effekt ist; es hat seinen Ort und besteht in der Beziehung, der Koexistenz, der Streuung, der Überschneidung, der Anhäufung, der Selektion materieller Elemente; es ist weder der Akt noch die Eigenschaft eines Körpers; es produziert sich als Effekt einer materiellen Streuung und in ihr. Sagen wir, daß sich die Philosophie des Ereignisses in der auf den ersten Blick paradoxen Richtung eines Materialismus des Unkörperlichen bewegen müßte.
Wenn die diskursiven Ereignisse in homogenen, aber zueinander diskontinuierlichen Serien behandelt werden müssen - welcher Status ist dann diesem Diskontinuierlichen zuzusprechen ? Es handelt sich dabei ja nicht um die Aufeinanderfolge der Augenblicke der Zeit und nicht um die Vielzahl der verschiedenen denkenden Subjekte. Es handelt sich um die Zäsuren, die den Augenblick zersplittern und das Subjekt in eine Vielzahl möglicher Positionen und Funktionen zerreißen. Eine solche Diskontinuität trifft und zersetzt auch noch die kleinsten Einheiten, die immer anerkannt worden sind und nur schwer zu bestreiten sind: den Augenblick und das Subjekt. Unter ihnen, unabhängig von ihnen, sind zwischen jenen diskontinuierlichen Serien Beziehungen zu erfassen, die nicht Abfolge (oder Gleichzeitigkeit) in einem (oder in
37
mehreren) Bewußtsein meinen; außerhalb der Philosophien des Subjekts und der Zeit ist eine Theorie der diskontinuierlichen Systematizitäten auszuarbeiten. Und wenn diese diskursiven und diskontinuierlichen Serien innerhalb gewisser Grenzen jeweils ihre eigene Regelhaftigkeit haben, so lassen sich zwischen ihren Elementen zweifellos keine Beziehungen einer mechanischen Kausalität oder einer idealen Notwendigkeit herstellen. Der Zufall muß als Kategorie in die Produktion des Ereignisses eingehen. Auch hier wird deutlich, daß es keine Theorie gibt, welche die Beziehungen zwischen dem Zufall und dem Denken zu denken ermöglicht. Die geringfügige Verschiebung, die hier für die Geschichte der Ideen vorgeschlagen wird und die darin besteht, daß man nicht Vorstellungen hinter den Diskursen behandelt, sondern Diskurse als geregelte und diskrete Serien von Ereignissen -diese winzige Verschiebung ist vielleicht so etwas wie eine kleine (und widerwärtige) Maschinerie, welche es erlaubt, den *Zufall,* das *Diskontinuierliche* und die *Materialität* in die Wurzel des Denkens einzulassen. Drei Gefahren, die eine bestimmte Form der Historié zu bannen versucht, indem sie das kontinuierliche Ablaufen einer idealen Notwendigkeit erzählt. Drei Begriffe, mit denen sich an die Praxis der Historiker eine Geschichte der Denksysteme anknüpfen lassen müßte. Drei Richtungen, denen die theoretische Ausarbeitung wird folgen müssen.

Entsprechend diesen Prinzipien und innerhalb dieses Horizonts werden sich meine Analysen in zwei Richtungen bewegen. Einerseits die »Kritik«, welche das Prinzip der Umkehrung zur Geltung bringt: es soll versucht werden, die Formen der Ausschließung, der Einschränkung, der Aneignung, von denen ich eben gesprochen habe, zu erfassen; es soll gezeigt werden, wie sie sich gebildet haben, um bestimmten Bedürfnissen zu entsprechen, wie sie sich verändert und verschoben haben, welchen Zwang sie tatsächlich ausgeübt haben, in wie-
38
weit sie abgewendet worden sind. Auf der anderen Seite die »Genealogie«, in der die drei anderen Prinzipien zur Geltung kommen: es soll untersucht werden, wie sich durch diese Zwangssysteme hindurch (gegen sie oder mit ihrer Unterstützung) Diskursserien gebildet haben; welche spezifischen Normen und welche Erscheinungs-, Wachstums- und Veränderungsbedingungen eine Rolle gespielt haben. Zunächst zur kritischen Richtung. Eine erste Gruppe von Analysen könnte sich mit dem befassen, was ich die Ausschließungsfunktionen genannt habe. Eine davon habe ich für einen bestimmten Zeitraum bereits untersucht: es handelte sich um die Grenzziehung zwischen Wahnsinn und Vernunft in der Epoche der Klassik. Dann könnte man das System eines Sprechverbots zu analysieren versuchen : das Sprechverbot, welches vom 16. bis zum 19. Jahrhundert die Sexualität betraf; dabei gälte es nicht zu sehen, wie es sich glücklicherweise fortschreitend

verflüchtigt hat, sondern wie es sich verschoben und neugegliedert hat - von einer Beichtpraxis, in der die verbotenen Verhaltensweisen ausdrücklich benannt, klassifiziert und hierarchisiert wurden, bis zum zunächst ängstlichen und zögernden Eintritt der sexuellen Thematik in die Medizin und in die Psychiatrie des 19.Jahrhunderts; es sind das nur mehr oder weniger symbolische Anhaltspunkte, aber es läßt sich schon vermuten, daß die Skandierungen nicht so verlaufen, wie man glaubt, und daß die Verbote nicht immer dort stattgefunden haben, wo man es sich vorstellt. In der nächsten Zeit möchte ich mich dem dritten Ausschließungssystem widmen. Und zwar möchte ich es unter zwei Blickwinkeln anvisieren. Einesteils werde ich analysieren, wie jene Entscheidung zur Wahrheit, in der wir gefangen sind und die wir ständig erneuern, zustande gekommen ist, wie sie wiederholt, erneuert und verschoben worden ist. Zunächst werde ich auf die Epoche der Sophistik und ihrer Debatte mit Sokrates beziehungsweise mit der Platonischen Philosophie eingehen, um zu sehen, wie sich der wirksame Diskurs, der rituelle Diskurs, der mit Mächten und Gefahren ausgestattete

39

Diskurs, allmählich der Grenzziehung zwischen wahrem und falschem Diskurs untergeordnet hat. Ich werde mich dann dem Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert zuwenden, jener Epoche, in der, vor allem in England, eine Wissenschaft des Blicks, der Beobachtung, der Feststellung entsteht, eine bestimmte Naturphilosophie, die von neuen politischen Strukturen ebensowenig zu trennen ist wie von der religiösen Ideologie: eine neue Form des Willens zum Wissen. Der dritte Markierungspunkt wird schließlich der Anfang des 19. Jahrhunderts sein, mit den großen Gründungsakten der modernen Wissenschaft, der Entstehung einer Industriegesellschaft und der sie begleitenden positivistischen Ideologie. Drei Einschnitte in der Morphologie unseres Willens zum Wissen - drei Etappen unseres Philistertums. Ich möchte dieselbe Frage auch unter einem anderen Blickwinkel aufwerfen und die Wirkung eines Diskurses mit wissenschaftlichem Anspruch - des medizinischen, psychiatrischen, auch des soziologischen Diskurses - auf jene Gruppe von gebieterischen Praktiken und Diskursen untersuchen, die das System der Strafjustiz ausmachen. Die Analyse der psychiatrischen Gutachten und ihrer Rolle im Strafsystem wird den Ausgangspunkt und das Material dieser Untersuchung bilden.

Ebenfalls in dieser kritischen Perspektive, aber auf einer anderen Ebene, wären die Prozeduren zur Einschränkung der Diskurse zu analysieren, von denen ich gerade das Prinzip des Autors, das des Kommentars und das der wissenschaftlichen Disziplin genannt habe. In dieser Perspektive lassen sich einige Untersuchungen anvisieren. Ich denke beispielsweise an eine Analyse zur Geschichte der Medizin vom 16. bis zum 19. Jahrhundert; dabei ginge es weniger um die Erfassung der geleisteten Entdeckungen oder der verwendeten Begriffe; vielmehr sollte begriffen werden, welche Rolle in der Konstruktion des medizinischen Diskurses, aber auch in der gesamten ihn tragenden, weitergebenden und verstärkenden Institution, die Prinzipien des Autors, des Kommentars und

40

der Disziplin gespielt haben; das Prinzip des großen Autors: nicht nur Hippokrates und Galen, sondern auch Paracelsus, Sydenham und Boerhaave; die Praxis des Aphorismus und des Kommentars, die bis ins 19. Jahrhundert hineinreicht, aber allmählich durch die Praxis des Falles, der Fallsammlung, der klinischen Unterweisung am konkreten Fall verdrängt worden ist; die Art und Weise, in der sich die Medizin als Disziplin zu konstituieren gesucht hat, indem sie sich zuerst aufs Modell der Naturgeschichte gestützt hat, und dann auf das der Anatomie und der Biologie. Man könnte auch untersuchen, wie die Literaturkritik und die Literaturgeschichte im 18. und 19. Jahrhundert die Persönlichkeit des Autors und die Gestalt des Werks konstituiert haben, indem sie die Verfahren der religiösen Exegese, der Bibelkritik, der Hagiographie, der historischen oder legendären Lebensbeschreibungen, der Autobiographien und der Nachrufe verändert und verschoben haben. Eines Tages wird man auch die Rolle untersuchen müssen, die Freud im psychoanalytischen Wissen spielt und die sicherlich von der Newtons in der Physik (und überhaupt von der Rolle der Gründer wissenschaftlicher Disziplinen) sehr verschieden ist, aber auch von der Rolle, die ein Autor im Bereich des philosophischen Diskurses spielt, indem er etwa wie Kant am Ursprung einer neuen Art und Weise des Philosophierens steht.

Das sind also einige Projekte für den kritischen Aspekt der Aufgabe, für die Analyse der Instanzen der diskursiven Kontrolle. Der genealogische Aspekt betrifft die tatsächliche Entstehung der Diskurse: innerhalb oder außerhalb der Kontrollgrenzen, zumeist auf beiden Seiten der Schranken. Die Kritik analysiert die Prozesse der Verknappung, aber auch der Umgruppierung und Vereinheitlichung der Diskurse; die Genealogie untersucht ihre Entstehung, die zugleich zerstreut, diskontinuierlich und geregelt ist. Diese beiden Aufgaben sind nie ganz zu trennen; es gibt nicht auf der einen Seite die Verwerfung, die Ausschließung, die Umgruppie-

41

rung, die Zuteilung und auf der anderen Seite, auf einer tieferen Ebene, das spontane Auftauchen der Diskurse, die sich dann vor oder nach ihrer Manifestation der Selektion und der Kontrolle unterworfen sehen. Die geregelte Entstehung des Diskurses kann unter gewissen Bedingungen und bis zu einem gewissen Grade die Kontrollprozeduren integrieren (das geschieht z.B., wenn eine Disziplin Form und Status eines wissenschaftlichen Diskurses annimmt); umgekehrt können die Kontrollfiguren in eine diskursive Formation eingehen (so konstituiert z.B. die Literaturkritik den Autor). Darum muß jede Kritik, welche die Kontrollinstanzen in Frage stellt, gleichzeitig die diskursiven Regelhaftigkeiten analysieren, durch die hindurch sich jene ausbilden; und jede genealogische Beschreibung muß die Grenzen im Auge behalten, die in den tatsächlichen Formationen eine Rolle spielen. Zwischen dem kritischen und dem genealogischen Unternehmen liegt der Unterschied nicht so sehr im Gegenstand und im Untersuchungsbereich, sondern im Ansatzpunkt, in der Perspektive, in der Abgrenzung.

Ich sprach eben von einer möglichen Untersuchung der Verbote, welche den Diskurs über die Sexualität treffen. Es wäre in jedem Fall schwierig und abstrakt, diese Untersuchung durchzuführen, ohne gleichzeitig die literarischen, die religiösen oder ethischen, die biologischen und medizinischen und gleichfalls die juristischen Diskursgruppen zu analysieren, in denen von der Sexualität die Rede ist und in denen diese genannt, beschrieben, metaphorisiert, erklärt, beurteilt ist. Wir haben ja keinen einheitlichen und geordneten Diskurs über die Sexualität konstituiert; vielleicht wird man niemals dahin gelangen, vielleicht gehen wir gar nicht in diese Richtung. Dies tut wenig zur Sache. Die Verbote haben im literarischen Diskurs und im medizinischen Diskurs, im Diskurs der Psychiatrie und im Diskurs der Gewissensführung nicht dieselbe Form und spielen nicht dieselbe Rolle. Und umgekehrt verstärken oder umgehen oder verschieben diese verschiedenen diskursiven Regelhaftigkeiten die Verbote

42

nicht in derselben Weise. Die Untersuchung muß daher verschiedenen Serien nachgehen, in denen Verbote zumindest teilweise jeweils unterschiedlich wirken. Man könnte auch die Diskursserien betrachten, die im 17. und 18. Jahrhundert von Reichtum und Armut, von der Währung, von der Produktion, vom Handel sprechen. Man hat es da mit sehr heterogenen Aussageeinheiten zu tun, die von den Reichen und von den Armen, von den Gelehrten und von den Unwissenden, von den Protestanten oder von den Katholiken, von den königlichen Offizieren, den Geschäftsleuten oder den Moralisten formuliert worden sind. Eine jede hat ihre spezifische Regelhaftigkeit und auch ihre Einschränkungssysteme. Und keine von ihnen ist die exakte Vorläuferin jener anderen diskursiven Regelhaftigkeit, welche die Form einer Disziplin annehmen sollte und sich »Analyse der Reichtümer«, später »Nationalökonomie« nennen wird. Und dennoch hat sich von ihnen aus die neue Regelhaftigkeit herangebildet, indem sie gewisse ihrer Aussagen wiederaufnahm und rechtfertigte oder ausschloß und eliminierte. Es läßt sich auch an eine Untersuchung denken, welche die Diskurse über die Vererbung beträfe, wie man sie bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts auf verschiedene Disziplinen, Beobachtungen, Techniken und Vorschriften aufgeteilt und zerstreut finden kann. Man müßte dann zeigen, wie sich diese Serien schließlich zur epistemologisch kohärenten und institutionell anerkannten Gestalt der Genetik zusammengefügt haben. Diese Arbeit ist kürzlich von François Jacob geleistet worden, und zwar so brillant und wissenschaftlich, daß sie nicht zu übertreffen wäre.

So müssen sich also die kritischen Beschreibungen und die genealogischen Beschreibungen abwechseln, stützen und ergänzen. Der kritische Teil der Analyse zielt auf die Systeme, die den Diskurs umschließen; er versucht, die Aufteilungs-, Ausschließungs- und Knappheitsprinzipien des Diskurses aufzufinden und zu erfassen. Wir könnten sagen, die Kritik befleißigt sich einer eifrigen Ungeniertheit. Der genealogi-
43
sChe Teil der Analyse zielt hingegen auf die Serien der tatsächlichen Formierung des Diskurses; er versucht, ihn in seiner Affirmationskraft zu erfassen, worunter ich nicht die Kraft verstehe, die sich der Verneinung entgegensetzt, sondern die Kraft, Gegenstandsbereiche zu konstituieren, hinsichtlich deren wahre oder falsche Sätze behauptet oder verneint werden können. Wenn wir diese Gegenstandsbereiche als Positivitäten bezeichnen, können wir sagen : ist der Stil der Kritik die gelehrte Ungeniertheit, so ist das Temperament der Genealogie ein glücklicher Positivismus.
Eines muß auf jeden Fall unterstrichen werden: die Analyse des so verstandenen Diskurses enthüllt nicht die Universalität eines Sinnes, sondern sie bringt das Spiel der - mit der fundamentalen Kraft der Affirmation - aufgezwungenen Knappheit an den Tag. Knappheit und Affirmation, Knappheit der Affirmation - und nicht kontinuierliche Großzügigkeit des Sinns, nicht Monarchie des Signifikanten. Und nun mögen jene, deren Sprache arm ist und die sich an dem Klang von Wörtern berauschen, sagen, daß das Strukturalismus ist.

An die Untersuchungen, deren Umrisse ich Ihnen vortragen wollte, hätte ich mich gewiß nicht herangewagt, wenn ich nicht Unterstützungen und Beispiele gehabt hätte. Ich glaube, daß ich Georges Dumézil viel verdanke, da er mich zur Arbeit angeregt hat, als ich noch so jung war, zu glauben, daß Schreiben ein Vergnügen ist. Aber auch seinem Werk verdanke ich viel; er möge mir verzeihen, wenn ich die Texte, die die seinen sind und die uns heute beherrschen, von ihrem Sinn entfernt und ihrer Strenge beraubt habe; er hat mich gelehrt, die innere Ökonomie eines Diskurses ganz anders zu analysieren als mit den Methoden der traditionellen Exegese oder des linguistischen Formalismus; er hat mich gelehrt, durch Vergleiche das System der funktioneilen Korrelationen zwischen Diskursen zu etablieren; er hat mich gelehrt, die Trans-
44
formationen eines Diskurses und die Beziehungen zur Institution zu beschreiben. Wenn ich versucht habe, diese Methode auf andere Diskurse als auf Legenden oder Mythen anzuwenden, so fand ich die Anregung dazu zweifellos in den Arbeiten der Wissenschaftshistoriker, vor allem bei Georges Canguilhem. Ihm verdanke ich es, daß ich verstanden habe, daß die Wissenschaftsgeschichte nicht unbedingt vor der Alternative steht : entweder die Chronik der Entdeckungen zu sein oder die Beschreibung der Ideen und Meinungen außerhalb der Wissenschaft - in ihrer unbestimmten Genese oder in ihren äußerlich bedingten Rückfällen; sondern daß man die Geschichte der Wissenschaft als die Geschichte eines zugleich kohärenten und transformierbaren Ganzen aus theoretischen Modellen und begrifflichen Instrumenten schreiben kann und muß.
Besonders viel aber, glaube ich, verdanke ich Jean Hippolyte. Ich weiß wohl, daß sein Werk für viele im Zeichen Hegels steht, und daß unsere gesamte Epoche, sei es in der Logik oder in der Epistemologie, sei es mit Marx oder mit Nietzsche, Hegel zu entkommen trachtet. Und was ich eben über den Diskurs zu sagen versuchte, ist dem hegelianischen Logos sicherlich untreu.
Aber um Hegel wirklich zu entrinnen, muß man ermessen, was es kostet, sich von ihm loszusagen; muß man wissen, wie weit uns Hegel insgeheim vielleicht nachgeschlichen ist; und was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel stammt; man muß ermessen, inwieweit auch noch unser Anrennen gegen ihn seine List ist, hinter der er uns auflauert: unbeweglich und anderswo.
Nicht nur ich schulde Jean Hippolyte Dank: denn er hat für uns und vor uns den Weg durchlaufen, auf dem man sich von Hegel entfernt und Distanz nimmt, auf dem man aber auch wieder zu ihm zurückgeführt wird, allerdings anders und so, daß man ihn von neuem verlassen muß. Zunächst hatte sich Jean Hippolyte bemüht, dem großen und etwas gespenstischen Schatten Hegels, der seit dem 19. Jahr-
45
hundert herumgeisterte und mit dem man sich im Dunkeln herumschlug, eine Gegenwart zu geben. Er tat dies durch eine Übersetzung der *Phänomenologie des Geistes.* Daß Hegel in diesem französischen Text gegenwärtig ist, beweisen jene Deutschen, die ihn gelegentlich konsultiert haben, um seine »deutsche Version« besser zu verstehen. Jean Hippolyte hat alle Wege und Auswege dieses Textes gesucht und durchlaufen, als wäre seine unruhige Frage gewesen: Kann man noch philosophieren, wo Hegel nicht mehr möglich ist ? Kann es noch eine Philosophie geben, die nicht mehr hegelianisch ist ? Ist das, was in unserem Denken nicht hegelianisch ist, notwendigerweise auch nicht philosophisch? Und ist das, was antiphilosophisch ist, unbedingt nicht-hegelianisch? Aus der Gegenwart Hegels, die er uns geschenkt hatte, wollte er nicht nur eine sorgfältige historische Beschreibung machen, sondern ein Erfahrungsschema der Modernität (lassen sich die Wissenschaften, die Geschichte, die Politik und das Leid des Alltags hegelianisch denken?) und umgekehrt wollte er aus unserer Modernität den Prüfstein des Hegelianismus und damit der Philosophie machen. Für ihn war das Verhältnis zu Hegel der Ort einer Erfahrung, einer Konfrontation, in der niemals feststand, daß die Philosophie siegreich hervorgehen würde. Er bediente sich des Hegelschen Systems nicht als eines beruhigenden Universums; er sah in ihm das äußerste Wagnis der Philosophie. Daher die Verschiebungen, die er nicht innerhalb der Philosophie Hegels, sondern an ihr und an der Philosophie, wie Hegel sie verstand, vornahm ; daher auch die Umkehrung von Gedanken. Jean Hippolyte begriff die Philosophie nicht als die Totalität, die sich endlich in der Bewegung des Begriffs zu denken und zu verfassen vermag, sondern er machte aus ihr innerhalb eines unbegrenzten Horizonts eine Aufgabe ohne Ende : immer wach, war seine Philosophie nicht bereit, sich jemals zu vollenden. Aufgabe ohne Ende, also immer wieder begonnene Aufgabe, der Form und dem Paradox der Wiederholung geweiht: die Philosophie als unerreichbares Denken
46
der Totalität war für Jean Hippolyte das, was es in der äußersten Regellosigkeit der Erfahrung Wiederholbares gab; das, was sich im Leben, im Sterben, im Gedächtnis immer wieder als Frage stellt und entzieht; so transformierte er den Hegelsehen Gedanken von der Vollendung des Selbstbewußtseins in den Gedanken der wiederholt-wiederholenden Frage. Aber da sie für ihn Wiederholung war, verzichtete die Philosophie nicht auf den Begriff; sie hatte kein abstraktes Gebäude zu errichten, sie hielt sich zurück und brach mit den überlieferten Allgemeinheiten und begab sich in Kontakt mit der Nicht-Philosophie; sie wandte sich nicht ihrer Vollendung zu, sondern dem, was ihr vorausging und was noch nicht zu ihrer Unruhe erwacht war; um sie zu denken, nicht um sie zu reduzieren, hat sie die Besonderheit der Geschichte, die regionalen Rationalitäten der Wissenschaft, die Tiefe des Gedächtnisses im Bewußtsein angefaßt; so erscheint der Gedanke einer gegenwärtigen, unruhigen Philosophie, die auf der ganzen Linie ihrer Berührung mit der Nicht-Philosophie beweglich ist, nur dank dieser existiert und uns den Sinn dieser Nicht-Philosophie enthüllt. Wenn die Philosophie in diesem wiederholten Kontakt mit der Nicht-Philosophie steht - was ist dann der Anfang der Philosophie ? Ist sie immer schon da, heimlich gegenwärtig in dem, was sie nicht ist, mit halblauter Stimme im Gemurmel der Dinge das Wort ergreifend? Aber vielleicht hat der philosophische Diskurs keine Daseinsberechtigung mehr, oder muß er mit einer zugleich absoluten und willkürlichen Begründung anheben? So wird der Hegeische Gedanke von der dem Unmittelbaren eigenen Bewegung vom Thema der Begründung des philosophischen Diskurses und seiner formellen Struktur verdrängt. Schließlich die letzte Verschiebung, die Jean Hippolyte an der Hegeischen Philosophie vorgenommen hat: wenn die Philosophie als absoluter Diskurs beginnen muß - was ist dann mit der Geschichte und was ist dann jener Anfang, der mit einem einzelnen Individuum, in einer Gesellschaft, in einer gesellschaftlichen Klasse, inmitten von Kämpfen anfängt ?
47

Diese fünf Verschiebungen, welche an den äußersten Rand der Hegeischen Philosophie führen, sie über ihre Grenzen hinaustreiben, beschwören die Hauptgestalten der modernen Philosophie, welche Jean Hippolyte ständig mit Hegel konfrontiert hat: Marx mit den Fragen der Geschichte, Fichte mit dem Problem des absoluten Anfangs der Philosophie, Kierkegaard mit dem Problem der Wiederholung und der Wahrheit, Husserl mit dem Thema der Philosophie als unendlicher Aufgabe, die an die Geschichte unserer Rationalität gebunden ist. Und über diese philosophischen Gestalten hinaus hat Jean Hippolyte viele Wissensbereiche von seinen eigenen Fragen aus angesprochen: die Psychoanalyse mit der fremden Logik des Begehrens, die Mathematik und die Formalisierung des Diskurses, die Informationstheorie und ihre Anwendung in der Analyse des Lebenden - also alle Bereiche, von denen aus man die Frage nach einer Logik und einer Existenz stellen kann, welche ihre Verbindungen ständig knüpfen und wieder auflösen.

Ich denke, daß dieses Werk, das sich in einigen großen Büchern niedergeschlagen hat, aber noch mehr in Forschungen, in einer Lehrtätigkeit, in einer dauernden Achtsamkeit, in einer Wachheit und Großzügigkeit des Alltags, in einer administrativen und pädagogischen (d. h. in Wirklichkeit zweifach politischen) Verantwortlichkeit -, ich denke, daß dieses Werk die fundamentalsten Probleme unserer Zeit getroffen und formuliert hat. Ich gehöre zu den vielen, die ihm unendlichen Dank schulden.

Ihm verdanke ich zweifellos den Sinn und die Möglichkeit dessen, was ich tue. Er hat mir oft den Weg gewiesen, wenn ich bei meinen Versuchen im dunkeln tappte. Darum wollte ich meine Arbeit unter sein Zeichen stellen und darum wollte ich die Vorstellung meiner Projekte mit seiner Erwähnung beenden. Auf ihn hin, auf dieses Fehlen - wo ich zugleich seine Abwesenheit und meine Schwäche spüre - zielen die Fragen, die ich mir nun stelle. Da ich ihm soviel verdanke, verstehe ich wohl, daß die Wahl,

48

die Sie getroffen haben, indem Sie mich eingeladen haben, hier zu lehren, zu einem Gutteil auch eine Ehrung für ihn ist. Ich danke Ihnen zutiefst für die Ehre, die Sie mir erwiesen haben, aber ich danke Ihnen nicht weniger für das, was in dieser Wahl ihm gehört. Wenn ich mich der Aufgabe, ihm nachzufolgen, nicht gewachsen fühle, so weiß ich doch, daß ich an diesem Abend, wäre uns dieses Glück vergönnt, von seiner Nachsicht ermutigt worden wäre. Und nun verstehe ich besser, warum ich eben soviel Schwierigkeit hatte, sogleich anzufangen. Ich weiß auch, welche Stimme es war, von der ich gewünscht hätte, daß sie mir vorangeht, daß sie mich trägt, daß sie mich zum Sprechen einlädt und sich in meinen eigenen Diskurs einfügt. Ich weiß, warum ich solche Angst hatte, das Wort zu ergreifen: ich habe das Wort an dem Ort ergriffen, wo ich ihn gehört habe, und wo er nicht mehr ist, um mich zu hören.

RALF KONERSMANN

Der Philosoph mit der Maske

Michel Foucaults

L'ordre du discours

I.

Mit dem ihm eigenen Lakonismus berichtet René Magritte unter dem Datum des 2. Juli 1946 in der Brüsseler Avantgarde-Zeitschrift *Le Suractuel,* er habe heute nachmittag in praller Sonne eine junge Frau gesehen, die in Begleitung ihres Körpers auf die Straßenbahn wartete.[1] Diese kleine Geschichte - oder soll man sagen: diese Beobachtung? - wird ganz nach dem Geschmack Michel Foucaults gewesen sein. Er hatte seine Freude an den wohlkalkulierten Irritationen des »peintre-philosophe«. Mit seiner Vorlesung *Die Ordnung des Diskurses* präsentiert er sich nun selbst in einer Rolle, deren Zweideutigkeit dem bizarren Erscheinungsbild jener Wartenden, von der Magritte berichtet hat, in nichts nachsteht. Die *Ordnung des Diskurses* zeigt Foucault als Meister der Texteröffnung. Bereits mit seinen ersten Worten, die zunächst den Eindruck erwecken, als müßte der Leser über sie hinweg in den Vortrag erst noch hineinfinden, ist er beim Thema. Wir bemerken es, indem wir der Aporie dieses Anfangs innewerden, des ausdrücklichen Wunsches nämlich, nicht anfangen zu müssen.

Das in diesem Verlangen zum Ausdruck gebrachte Unbehagen gilt offenkundig der durch die Rede hervorgerufenen Situation, die immer schon da ist, sobald der Redner seine Stimme erhebt. Der absolute, in die Leere des Raums und der Zeit gesprochene Beginn ist eine Fiktion. Reden bedeutet mitteilen, und es heißt auch, Beziehungen zu stiften und Positionen zu besetzen. Dieser Redner, der da zu uns spricht, sperrt sich dagegen, unversehens als Urheber seiner Aussage identifiziert zu werden. Statt als Verkünder einer Wahrheit hervortreten zu wollen, sucht er Schutz in seinem Text, den er, wie wir erfahren, am liebsten durch den Seiteneingang betreten hätte.

53

Die Rhetorik solcher Anfänge ist nicht unbekannt. Naturgemäß an verborgener Stelle, nämlich in seinen *Cogitationes privatae,* hat schon der junge Descartes gestanden, er trete maskiert auf: »Larvatus prodeo.«[2] Solchen Fiktionalisierungen vergleichbar ist das auch in der Philosophie von alters her geläufige, gelegentlich auch von Foucault angeführte Verfahren der Prosopopöie, nämlich die Übertragung der Autorschaft auf einen fiktiven Erzähler, der stimmführend die Gedanken vorträgt, um das Wort in der Schwebe zu halten und vor übereilten Zugriffen zu bewahren. Die Anlässe und Beweggründe derartiger Verhüllungen freilich wechseln. Auch bei Foucault ist die Larve ein Instrument der Subversion, aber seit der Epoche Descartes', dessen Schriften posthum indiziert wurden, hat die Macht ihr Erscheinungsbild verändert. Sie ist gestaltlos geworden und diffus. Dort, wo sie auf der Höhe der Zeit ist, materialisiert sie sich nicht mehr in offenem Zwang, in Tortur und Vertreibung, sondern in ungleich feingliedrigeren Mechanismen, die so subtil sind, daß sie, um wirksam zu sein, kaum mehr handgreiflich zu werden brauchen.[3] Um so erstaunlicher, daß die irritierende Wirkung der Maske über die wechselnden Umstände hinweg erhalten geblieben ist. Wer in der Öffentlichkeit sein Gesicht verhüllt, der verletzt auch heute die Gesetze der Routine ebenso wie die Routine der Gesetze. So war es Foucault ganz und gar gemäß (und eben damit auf abgründige Weise widersprüchlich), gelegentlich als »philosophe masqué« aufzutreten und in einem Interview, das die Tageszeitung *Le Monde* im April 1980 veröffentlichte, anonym zu bleiben. Erst Jahre später, kurz nach seinem Tod am 25. Juni 1984, gab die Redaktion die Identität des Befragten preis.

Philosophie, so hatte er seinerzeit erklärt, sei eine Art, über unser Verhältnis zur Wahrheit nachzudenken. Der eindrucksvollen Rhetorik der Verhüllung, in die *L'ordre du discours* gekleidet ist, liegt genau dieser Gedanke zugrunde. »In den Diskurs, den ich heute zu halten habe«, so läßt sich der Sprecher dort vernehmen, »hätte ich mich gern verstohlen

54

eingeschlichen« (»j'aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement«).[4] Ort, Zeit und Umstände sind bekannt. Denn mit eben diesen Worten nimmt Foucault am 2. Dezember 1970 seine Tätigkeit am eigens für ihn eingerichteten Lehrstuhl für die Geschichte der Denksysteme auf. Doch die Eindeutigkeit der Daten, so unanfechtbar ihre Präzision auch sein mag, ist trügerisch. Bereits diese Eröffnung ist beherrscht von jener unauffällig wirksamen Spannung, die für die Prosa Foucaults überhaupt bezeichnend ist. Der Vortrag beginnt, indem der Sprecher und Verfasser des Redemanuskripts sich präsentiert und zurückzieht zugleich. Vor unseren Augen teilt er sich auf und zerstört die Evidenzen von Einheit und Identität, die wir ihm unwillkürlich zumessen, wenn wir sagen: Dort steht Foucault, wir sehen ihn und hören ihm zu, oder auch: Wir halten sein Buch in Händen, auf dem Umschlag finden wir den wohlbekannten Namen, wir lesen seinen

Text. Und doch fragen wir uns : Läßt sich das Augenfällige bestreiten ? Wer ist es, der zu uns spricht, wenn nicht Michel Foucault? Man kann Foucaults Arbeiten insbesondere jenes halben Jahrzehnts zwischen 1966 und 1971, vielleicht auch einige der früheren Schriften zur Literatur als Versuche begreifen, einer Beantwortung der Frage nach der Verteilung der Kräfte im Text näherzukommen. Die spielerische, gewiß auch herausfordernde Verweigerung der Autor-Rolle ist dazu nur ein erster Schritt. Sie macht ein Problem bewußt und hält es gleichzeitig offen, um damit jene Zuschreibungen zu vermeiden, die bei der Lektüre gemeinhin unmerklich unterlaufen. Foucault stilisiert die Ungreifbarkeit des Autors als Befreiung. Sie besteht weniger darin, zu sagen, was man will (und gegebenenfalls dafür einzustehen), als vielmehr darin, sich von den Bindungen des Textes, seinen Regeln und Zuschreibungen zu lösen. Gleichwohl bleibt der Sachverhalt mehrdeutig. Was sind die Beweggründe dieser Lossagung? Ist Foucault auf der Suche nach einer neuen Wahrhaftigkeit, nach einer von den Trübungen subjektiven Zutuns gereinigten Objektivität? Sind wir vielleicht aufgefordert zu schweigen, um fortan der

55

Stimme des Logos zu lauschen ? Oder möchte der Redner, in pointiert neuzeitlicher Wendung, am Ende zurücktreten, um, befreit von zweifelhaften geschichtsphilosophischen Spekulationen, ungehindert »zu den Sachen selbst« vorstoßen zu können, vielleicht, um uns sehen zu lassen, »wie es eigentlich gewesen« ?[5]

Beinahe möchte man es glauben. Tatsächlich hat Foucault -vor allem in *Psychologie und Geisteskrankheit* (1954) und in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) - versucht, an die Stimmen der Marginalisierten, der Ausgeschlossenen und der Verfemten zu erinnern und ihr Verstummen zu erläutern. Auch die *Ordnung des Diskurses* spricht vom »Willen zur Wahrheit« als einer »gewaltigen Ausschließungsmaschinerie«[6]. Soll es also darum gehen, den Verlierern in der Geschichte gegen die Widerstände und Repressionen der instrumentellen Vernunft nun endlich Gehör zu verschaffen ? Foucault ist gelegentlich als »radikaler Historist« bezeichnet worden [7], und daran mag etwas richtig sein. Und doch besteht seine unbestrittene Radikalität nicht in erster Linie darin, gegen die Vereinnahmungen der Vernunft die bunte Vielfalt der Ereignisse und Bewegungen wiederhergestellt zu haben. Man ist gut beraten, sein zweideutiges Spiel mit der Maske nicht zu unterschätzen. Weder gehört Foucault zu denen, die »ihr Selbst auszulöschen« wünschen, um »nur die Dinge reden« zu lassen[8], noch spekuliert er auf die lizenzierte »Rolle der maskierten Wahrheit«[9]. In seinem großen, Jean Hyppolite gewidmeten Nietzsche-Essay, der wie die *Ordnung des Diskurses* 1971 erschien, spricht Foucault in kühner Inversion von der »Maske des Ich«[10]. Die Verweigerung der Rolle, darin besteht ihre Paradoxie, gehört längst zum Repertoire.

Die ausgeprägte Rhetorik des Verbergens und Verschwindens ist schwerlich zu begreifen ohne einen Blick auf jene Position, die hier außer Kraft gesetzt wird, auf jenen theoretischen Entwurf also, der einst das Ich als Sprecher, und zwar als Sprecher der Wahrheit autorisierte.

56

Unumstritten ist diese Form der Darstellung kaum je gewesen. Man hat das Problem der ersten Person im Gegenteil lange Zeit nicht bloß als eine so oder so entscheidbare Stil-und Geschmacksfrage behandelt, es wurde vielmehr als Dokumentation eines Anspruchs empfunden, der hart an Anmaßung heranreichte und überdies unweigerlich den Verdacht der Erkenntnistrübung auf sich zog. So erklärte Meister Eckhart in seinen Predigten, »Ego, das Wort >Ich<« sei »niemandem eigen als Gott allein in seiner Einheit«[11]. So mußte sprechen, wer von dem Gedanken erfüllt war, daß Gott ihm innerlich näher sei als er sich selbst. Gemessen an dieser Superiorität gilt das menschliche Ich und selbstverständlich auch das des Predigers rein gar nichts. Wahr zu sprechen ist das Vorrecht Gottes. Wo sich der Mensch gleichwohl das »Ich« herausnimmt, da spricht in Wirklichkeit nicht er, sondern Gott durch ihn. Noch für die Barockbühne der Romania wird es selbstverständlich sein, den Titel des »autor«, der das Welttheater regiert, Gott zu reservieren. Es gibt nur *einen* Urheber und Schöpfer. Dieser Vorbehalt folgt der Auffassung Eckharts, wenn er erklärt, sein Sein hänge daran, daß ihm Gott nahe und gegenwärtig sei. Die Person des Redners unterwirft sich hier strikt der Aufgabe, des unsagbar Anderen innezuwerden. Der ideale Sprecher erscheint als *Organ* und zieht sich vor der göttlichen Autorität so weit wie möglich zurück - um den uneinholbaren Abstand zum Schöpfer zu wahren, aber auch, um die Botschaft möglichst rein erklingen zu lassen.

Doch war diese Scheu gegenüber dem Ich-Sagen keineswegs nur religiös bestimmt. Der Artikel »Humeur«, den der calvinistische Pastor Jacob Vernes für die *Encyclopédie* geschrieben hatte, veranlaßte Voltaire Ende 1757 zu der brieflichen Beschwerde gegenüber dem Mitherausgeber d'Alembert, mancher der Mitarbeiter suche sich eine Nische in diesem Pantheon zu sichern, also mit seinem Text unsterblich zu werden. »Man erlaubt sich, *ich* und *mein* zu schreiben in Ihrem Wörterbuch. Ach, wie ärgert es mich, so viel Straß neben

57

Ihren schönen Diamanten zu finden!«[12] Gewiß läßt auch Voltaire keinerlei Zweifel daran, daß die Stimme des Autors nötig sei, um Erfahrenes und Gedachtes festzuhalten. Sobald ihm dies aber einmal gelungen ist, soll der Sprecher dem Ethos des Aufklärers zufolge hinter das Gesagte zurücktreten. Der Verfasser hat im Idealfall *Zeuge* zu sein und sich der Autorität der Sache zu beugen. Seine Endlichkeit und Beschränktheit, die Kontingenz seiner Individualität beeinträchtigt nur die Zeitlosigkeit von Einsichten und Erkenntnissen, die als Gemein-und Gattungsgut zu betrachten sind. Rückverweise auf die Person des Verfassers, auf den, wie Voltaire 1759 an die Marquise Du Deffant schreibt, »vain nom d'auteur«[13], sind in einem solchen Kontext entbehrlich, ja sie sind widersinnig und störend. Wo es den ganzen Schatz des Wissens darzubieten gilt, hat die Einzelstimme stillzuschweigen. Zur Zeit der französischen Aufklärung, die mit dem Projekt der *Encyclopédie* zweifellos einen ihrer literarischen Höhepunkte erreichte, hatten sich die Gewichte jedoch bereits deutlich verlagert. Zunächst vereinzelt und zum Jahrhundertende dann immer vernehmlicher beanstandete man die Kälte der Abstraktion. Ihre vollkommene Stille, schrieb Rousseau im fünften Teil seiner *Rêveries,* sei ein Abbild des Todes. Diesem Befund war eine folgenreiche Verschiebung des Erkenntnisideals vorausgegangen. Es war nicht mehr selbstverständlich anzunehmen, die Wahrheit werde sich, wie die Aristoteliker es erwartet hatten, den Menschen von selbst kundtun. Man ging vielmehr davon aus, daß die Wahrheit sei's gewaltsam, sei's durch gutes Zureden ans Licht gezogen und entschleiert werden müsse. Wissen galt als Resultat einer tatkräftigen Auseinandersetzung mit dem Erkenntnisobjekt, das nun als Gegenstand, nämlich als *widerständig* erfahren wurde. Zu derjenigen Instanz aber, die diese Prozeduren durchzuführen und zu verantworten hatte, wurde das verständige, das beobachtende und sprechende Ich ernannt. Es war Descartes, der diese Grundlegung für alle Bereiche des Wissens verbindlich gemacht hatte. Sein reich kommentiertes, erst-

58

mals im vierten Teil des 1637 erschienenen *Discours de la méthode* vorgetragenes Axiom »Cogito, ergo sum« (»Ich denke, also bin ich«[14]) etabliert das Ego als Autorität. Unabhängig von den Überzeugungen der Tradition soll es allein seinen Sinnen und seinem Verstand vertrauen, deren Zuverlässigkeit einer einzigen Instanz, nämlich wiederum der dieses Ichs, verpflichtet ist. Denkend und *nur* denkend darf das Ich seiner gewiß sein - ich bin dieses raumzeitlich unverfügbare Etwas, das denkt. Und wie seine theoretische Begründung, so sollen auch seine Mitteilungen, sein Wissen von der Welt jederzeit einleuchten. Die universale Methode des Cartesianismus fördert die Wahrheit jedes Gegenstandes, jedes kleinsten Elements zutage, indem sie zu genauer und umfassender Beobachtung anhält, eine deutliche Darstellung verlangt und schließlich das Urteil allein an den klaren Verstand und die Gewissenhaftigkeit des Beobachters bindet. Descartes ist auf der Suche nach der unumstößlichen Wahrheit, die es klar und deutlich zu erweisen und auszusprechen gilt. Das »Ich denke« beglaubigt die Gewißheit seines Daseins und seiner Erkenntnis, mag selbst, wie Descartes dann 1641 in den *Meditationes* erwägt, ein übermächtiger und verschlagener Dämon versuchen wollen, seine Sinne zu täuschen und ihm falsche Begriffe einzugeben. Wie, so fragt Descartes in seiner *Recherche,* vermag ich sicherzustellen, daß ich nicht bloß träume, wenn ich etwas wahrzunehmen glaube, oder daß ich nicht irgendwelchen Wahn- und Gaukelbildern aufsitze ? Ich kann, so lautet die

Antwort, sicheren Grund gewinnen, indem ich mir meiner bewußt werde. Von jenen Beeinträchtigungen und Zweifeln - die im übrigen ihren durchaus pragmatischen Zweck haben - bleibt nämlich die *eine* Gewißheit unangefochten, daß ich bin, sofern und solange ich denke, oder genauer: daß ich bin, solange ich *ausspreche,* daß ich denke. Niemals, sagt Descartes, wird der Dämon bewirken können, daß dieses denkende Ich, selbst wenn er es hintergangen und irregeführt hätte, darum auch nicht *sei.* »Nachdem ich alles genug und übergenug erwogen habe, muß ich

59

schließlich festhalten, daß der Satz >Ich bin, Ich existiere<, notwendig wahr ist, sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse« (»toutes les fois que ie la prononce, ou ie conçoy en mon esprit«).[15] Das Ich bewahrt sich, indem es etwas und damit sich selbst ausspricht oder, wie wir nun mit Blick auf unsere Ausgangsbeobachtungen sagen können, indem es mit seinem Werk (seinem Text) eine Einheit bildet, deren Urheber und Garant niemand anderes ist als es selbst. Erst diese Implikation erhellt die Brisanz des cartesianischen Cogito. Weit davon entfernt, lediglich einen schlecht und recht überzeugenden Erkenntniskalkül zu verkörpern, formuliert es den Anspruch auf Selbsterhaltung dessen, der seine metaphysischen Sanktionen verloren hat. Nachdem der kopernikanische Umsturz die bis dahin gar nicht des Erweises bedürftige Überzeugung angetastet hatte, daß der Mensch in der Ordnung des Alls eine privilegierte Stellung behaupte, die ihm zugedacht sei, bot das Cogito den probaten Ausweg. In diesem Augenblick ist seine Aufgabe eine doppelte. Es hat Sorge zu tragen, den Geborgenheitsverlust auszugleichen, *und* es muß das dabei angewandte Verfahren, seine - wie Descartes sagt - »Methode«, sichern und begründen. Die ihm abverlangte Gewähr ist kompensatorisch, sein Triumph schicksalhaft. Alles kommt nun darauf an, dem Prinzip eine bestimmte Grenze anzuweisen. An die Unterstellung nämlich, daß da ein denkendes und lenkendes Ich sei, das sich des methodischen Zweifels bedient, soll dieser Zweifel nicht rühren. Das »sum« wird durch das »Cogito« als sein Grund erwiesen und gebietet seiner Bewegung jähen Einhalt. Ist dies erst einmal gewährleistet, kann es die Welt, die es zuvor zerlegt hat, mit Hilfe der mathematischen Ideen aus diesem einen Punkt neu und rational wieder aufbauen.

Für Descartes ist das Sprechen in der ersten Person der hörbare Ausdruck dieses unverbrüchlichen Zusammenhangs. Mit ihm betritt eine neue, durch das Scheidewasser des Zweifels geläuterte Autorität den Schauplatz des Wissens. Auf den Niedergang des Dogmas, das dem Redner den ihm gebühren-

60

den Platz anwies, folgt nun die Herrschaft des sprechenden Ich. Wo das Subjekt sich dennoch zurücknimmt und auf Selbstbekundungen verzichtet, da geschieht es freiwillig und aus höherer Einsicht, ja gelegentlich in der Erwartung, daß seine Autorität noch gesteigert werde. »Der Rhapsode«, notiert Goethe ganz in diesem Sinn gegen Ende des Jahres 1797, »sollte als ein höheres Wesen in seinem Gedicht nicht selbst erscheinen, er läse hinter einem Vorhang am allerbesten, so daß man von aller Persönlichkeit abstrahierte und nur die Stimme der Musen im allgemeinen zu hören glaubte.«[16] Das ist die hohe Schule der Selbstbekundung: die vervollkommnete Sprachbeherrschung im verborgenen. Weder die Rhetorik literarischer Zurückhaltung noch die in den Wissenschaften gepflegte Tugend formaler Neutralität ändern das geringste an der von nun an gültigen Regel, der zufolge, nach Kants berühmter Wendung, das »Ich denke« alle meine Vorstellungen begleiten können muß.

Dieser antideterministische Zug ist selbst da noch bemerkbar, wo die Welt der Tatsachen und die Welt der Empfindungen auseinanderzufallen drohen. »Kein materielles Wesen ist aus sich selbst heraus tätig«, erklärt Rousseau 1765 in dem berühmten Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars, das dem *Emile* beigegeben ist, »ich aber bin es. Man mag mir diese Selbsttätigkeit, soviel man will, bestreiten; ich fühle sie und dieses Gefühl ist stärker als alle Gründe, die man gegen sie ins Feld führen kann.«[17] Rousseau wagt den Schritt zur Proklamation der wahren Subjektivität, die sich stark und offen kundtut, und liefert damit den ideellen Gegenentwurf zum »philosophe masqué«. Der redliche Mann, wie Rousseau ihn vorstellt, ist ein Kämpfer, der am liebsten nackt streitet. Masken und Rollen, Verschwiegenheit und Verstellung sind Werkzeuge der Macht, die schöne Seele jedoch hat nichts zu verbergen. Damit ist die neue Unmittelbarkeit sanktioniert. Das Ich-Sagen ist nun nicht mehr nur Ausdruck, es ist der unmittelbare Vollzug der Selbsterhaltung, der so wortreich geschilderten »conservation de soi-même« und des »dé-

61

sir de se conserver«. Schreibend und reflektierend wendet sich dieser »erste moderne Mensch«, den Nietzsche in ihm entdeckt[18], auf sich selbst zurück. Gegen den moralischen Zerfall und die Niedertracht seiner Umgebung, ja gerade im Widerstand triumphiert das wahre Ich, seine unzweifelhafte Integrität und Unantastbarkeit. Gewiß, der einzelne liegt mit der Welt im Streit, aber es ist niemand anderes als er allein, der der Entzweiung inne wird und sich in der aus dem Konflikt geborenen Rekonstruktion seiner selbst bewahren kann. In seinem Vorwort zu Rousseaus autobiographischen *Dialogen* hat Foucault diesen Vorgang eindringlich beschrieben.[19] Auch Rousseau ist ein Archäologe, ein Archäologe seiner selbst. Indem er aber die Vergangenheit zu seiner Geschichte formt, beschwört er nicht nur Erinnerungsbruchstücke herauf, sondern fügt sie, unter feierlicher Betonung seiner Aufrichtigkeit, auch zur Einheit zusammen. Der schreibende Rousseau setzt den lebenden ins Recht. Durch den Schleier der Worte hindurch sucht sich der Verfasser der *Bekenntnisse* als Chronist und Archivar seiner Geschichte zu bewahren. Entscheidend ist jedoch nicht, daß er *wahr* spricht, er beansprucht vielmehr, *wahrhaftig* zu sein. Diese Verschiebung, gegen die Voltaire ebenso vehement wie vergebens protestiert hat, sichert ihm den Erfolg. Was Rousseau sagt und erzählt, das zeigt die Färbung persönlicher Teilnahme und ist eben darum verbürgt. Das Reich des Authentischen ist eine Sphäre unumschränkter Kommensurabilität. Da sie vollkommen vom »Ich spreche« beherrscht wird, gibt es in ihr keine Transzendenz. Während darüber Begriffe wie »Weltoffenheit« jeden Sinn verlieren, erfährt der Selbstbezug eine bis dahin unbekannte Steigerung. Ich existiere, versichert Rousseau in betonter Anlehnung an die kanonische Formulierung des Cogito, und ich verfüge über Sinne, durch die ich Eindrücke empfange - »die erste Wahrheit, auf die ich stoße und die ich anzuerkennen habe«.[20] Rousseau antwortet auf die Krise der Institutionen mit einer praktischen Begründung des Ich, die er der theoretischen des Cartesianismus zur Seite stellt: mit

62

dem auf der Lauterkeit des Herzens beruhenden Gebot der Selbsterhaltung, dem er sich, indem er es wortreich zur Sprache bringt, in actu sogleich unterwirft. Auch wenn ihm die Risiken seines Unterfangens nicht entgangen sind und er wieder und wieder die Integrität seines Charakters gegen die Unzulänglichkeit der Wörter verteidigen muß - »lernt mich«, so schreibt er am 4. Februar 1760 im Ton äußerster Verzweiflung, »um Gottes willen künftig besser deuten«[21] -, so hält Rousseau doch daran fest, das Angebot des Cogito bestätigen zu wollen. Wenn wir von den späten *Reveries* einmal absehen, in denen der Autobiograph im Blick auf seine früheren Unternehmungen resigniert vom Faktum der Verlassenheit und des Unverstandenseins ausgeht, dann läßt sich bei Rousseau beobachten, wie der Cartesianismus noch in modifizierter Gestalt und unter veränderten Voraussetzungen den Autor mit dem für die neuzeitliche Subjektivität bezeichnenden Selbstvertrauen ausstattet. Er erlaubt ihm, »Ich« zu sagen, sooft und wo immer er spricht.

Und der Foucault von *L'ordre du discours*? Wir haben uns nur scheinbar von ihm entfernt. Denn sein Vortrag setzt genau an dieser Stelle an und rückt von dem, was da begonnen und mit der Zeit verbindlich geworden war, ohne Zögern ab. Er unterbricht den Monolog des cartesianischen Ego und bringt gleich zu Beginn »eine namenlose Stimme« ins Spiel, an die bei Descartes überhaupt noch nicht gedacht ist. Descartes räumt dem Menschen als Beobachter der Natur einen privilegierten Platz ein, aber weder thematisiert er »den Menschen« in seiner Doppelrolle als Beobachter und Beobachteter, noch hat er auch nur entfernt einen Begriff von jenen Gegenden des Nicht-Gedachten, jener von Foucault so genannten »zone de non-pensé«, deren Präsenz und Wirksamkeit zu berücksichtigen erst für das Selbstbewußtsein der Moderne unausweichlich sein wird. Die Dämonie des »Unbewußtseins« und des »Bewußtlosen« ist eine Entdekkung an der

Epochenschwelle von 1800. Der Anwender der
63
Methode hingegen darf sich auch dem Irrtum und dem Fehlurteil grundsätzlich gewachsen fühlen. Wohl kennt und erduldet Descartes die Borniertheit der mittelalterlichen Aristoteliker, denen er im Alter keck die Bemerkung nachruft, er sei nun stolz darauf, sein Griechisch glücklich vergessen zu haben. Aber er analysiert nicht ihre Irrtümer, um sie im einzelnen zu ergründen und zu widerlegen. Der cartesianische Intellektualismus vertraut vollkommen der Universalität der Vernunft und der Leucht- und Durchsetzungskraft des natürlichen Lichts, das jene Finsternis schon werde durchdringen können, um die Lehrgebäude der Scholastik, jene künstlichen Gebilde aus Täuschung und Verwirrung, in Trümmer zu legen. Diese Zuversicht, der Descartes mit unglaublicher Festigkeit anhängt, wird die Moderne nicht mehr teilen. Ihr wird die Selbstverständlichkeit abhanden kommen, mit der Descartes vom »Ich denke«, dem Subjekt der Aussage, auf das »Ich bin«, die Verfassung der Autor-Existenz, hatte schließen können. Anders als Descartes ist die Moderne gehalten, nach den Voraussetzungen des Denkens und Handelns zu fragen. Die Wahrheit gilt nicht mehr absolut, denn sie hat ihre Bedingungen. In *Les mots et les choses* (1966) erinnert Foucault an die Erkenntnisse der Politischen Ökonomie, durch die die Moderne erfuhr, wie die Arbeit den Menschen entgleitet, noch bevor sie sie aufgenommen haben, und wie ihr Wirtschaften nicht nur Produkte für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse schafft, sondern auch immer neue Bedürfnisse für den Absatz immer neuer Produkte. Er verweist weiter auf die Perspektive der modernen Biologie, die das Leben auf die Evolution der Biosphäre zurückführte.[22] Ehemals, so zitiert er den Nietzsche der *Morgenröte,* »suchte man zum Gefühl der Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche *Abkunft* hinzeigte : dies ist jetzt ein verbotener Weg geworden, denn an seiner Tür steht der Affe«.[23] Zweifellos hätte Foucault in diesem Zusammenhang auch die Psychoanalyse zitieren können oder jene von Edward Moore überlieferte Bemerkung Wittgensteins, der zufolge das Ich
64
kein Teil des Denkens sei und man daher - so wie man auch sagt »Es blitzt« - besser daran tue zu sagen »Es denkt«.[24] In der Tat hat Foucault wiederholt die Feststellung aus dem *Tractatus* anklingen lassen, das Subjekt gehöre nicht zur Welt, sondern sei »eine Grenze der Welt«.[25]

Alle diese Reminiszenzen entkräften das cartesianische Selbstbewußtsein, dessen Substrat sich als voraussetzungslos begriffen hatte. Nun, im Verlauf der Moderne, wird es in seine Bestandteile zerlegt. Was sich dabei ereignet, ist nicht nur eine Kritik an Descartes und am Cartesianismus, sondern, tiefergreifend, der Durchbruch durch den »cordon sanitaire« des neuzeitlichen, von Foucault als »klassisch« bezeichneten Denkens. Bezweifelt wird nämlich weniger die logische Stimmigkeit eines Arguments, das in diesem Falle durch Formulierungshilfen, an denen es in der Tradition auch nicht gefehlt hat, vielleicht noch zu retten gewesen wäre, als vielmehr sein Haltepunkt, also ganz unmittelbar die gedankliche Grundlegung des Selbstbehauptungsversuchs, der im Cogito zum Ausdruck kommt. Es gibt, so lautet der alles erschütternde Einwand, diesen einen und entscheidenden Punkt gar nicht, aus dem heraus sich das Gespinst einer Welt ziehen ließe, die auf einer allumfassenden und verbindlichen Ordnung der Vernunft gründete und die zugleich von diesem einen privilegierten Platz aus zu überschauen und zu beherrschen wäre. Die Welt der Moderne ist immer schon eine Vielzahl von Welten, die nicht aufeinander reduzierbar sind. Die Zumutung dieser Kritik besteht in der Einsicht, daß die menschliche Subjektivität diese Welten keineswegs begründe und gestalte, sondern nur eine ihrer mehr oder minder zufälligen Hervorbringungen sei, die weder in ihrem Denken noch in ihrer Existenz Originalität beanspruchen könne. Foucault folgt hier der Kritik Nietzsches. Eines, so hatte Nietzsche erklärt, wolle er nicht nachlassen, immer wieder zu unterstreichen, »nämlich, daß ein Gedanke kommt, wenn >er< will und nicht wenn >ich< will; so daß es eine *Fälschung* des Tatbestandes ist zu sagen: das Subjekt >ich< ist die Bedingung des
65
Prädikats >denke<. *Es* denkt: aber daß dies >es< gerade jenes berühmte >Ich< sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine >unmittelbare Gewißheit<. Zuletzt ist schon mit diesem >es denkt< zuviel getan : schon dies >es< enthält eine *Auslegung* des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgang selbst. Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit >Denken ist eine Tätigkeit, zu jeder Tätigkeit gehört einer, der tätig ist, folglich -<«.[26] Mit Nietzsche entziffert die Moderne das emphatische Ego des Descartes als Effekt, und zwar als Effekt jenes nicht Mitbedachten, jenes »non-pensé«, das, statt von ihm kontrolliert zu werden, seinerseits jenen vakanten Platz erst bereitstellte, auf dem das Subjekt sich dann niederließ, um sich für eine Weile an seinen Phantasien zu erbauen.

»Qu'est-ce qu'un auteur?« - »Was ist ein Autor?« - unter diesem Titel hat Foucault 1969 in einem Referat vor der Société Française de Philosophie das Problem der Urheberschaft aufgenommen.[27] Diese gerade anderthalb Jahre vor *L'ordre du discours* vorgetragenen und hier wieder aufgenommenen Überlegungen verzichten auf historisch-soziologische Analysen wie etwa die Erforschung der publizistischen Rahmenbedingungen, unter denen die literarische Idee des Autors einst aufkam. Die Literatur der Moderne, so lautet die Ausgangsbeobachtung, hat sich der Frage nach dem Autor entledigt. Foucault erinnert zum einen an die spezifisch moderne Gleichgültigkeit der Literatur gegenüber dem persönlichen Ausdrucksverlangen, zum anderen an die mythentiefe »Verwandtschaft des Schreibens mit dem Tod«[28], die zuletzt die Opferung des Autors verlangte. In den Objektivationen der Form überdauerte die Idee der Einmaligkeit, aber nur, um sich an sie zu verlieren. Die moderne Literatur - Foucault nennt Flaubert, Proust und Kafka - hat jenen Vorgang aufgegriffen, angenommen und weitergeführt, der Voltaire einst vorgeschwebt haben mochte, als er für den Bereich der Wissenschaft forderte, die Individualität des Produzenten habe der Unsterblichkeit des Textes zu weichen. Sie entwickelte
66
eine Form der Darstellung, die die Emphase der ersten Person verbot. Charles Swann und Josef K. erhielten das Wort und ließen die Person des Schreibenden, seine empirische Individualität und seine auktoriale Präsenz vergessen. Von nun an galt: *es erzählt.* Werke, so bekennt sich Flaubert bereits Anfang November 1859 zur Idee der Ungerührtheit, der »impassibilité«, »Werke, das ist alles. Was kommt es auf das *Wir* und besonders auf das *Ich* an!«[29] Nur wenig später spricht der Romancier gegenüber George Sand von »absoluter Unparteilichkeit« und kündet wahrhaftig an, sein Schreiben werde eines Tages die »Genauigkeit der Wissenschaft«[30] erreichen. Foucault aber bleibt bei solchen Verzichterklärungen nicht stehen. Muß nicht, so fragt er weiter, mit der Vorherrschaft des Autors auch der Begriff des Werkes fallen, da er doch nur mit Blick auf denjenigen zu halten ist, der es zu verantworten hat ? Ist nicht weiterhin auch ein Begriff des Schreibens verfänglich, der das Geschriebene behandelt wie ein Sakrament? Und überleben auf diese Weise nicht unweigerlich auch die alten Vorstellungen von der Vorrangstellung des Autors, von der Souveränität seiner Sprachbeherrschung und der Privilegiertheit seines Tuns ? Diese Fragen zu bejahen heißt, das Verhältnis von Text und Produzent umzukehren. Der Autor wird zur variablen Funktion »seiner« Sprache und ihrer Regeln. Aber diese Umkehrung ist nicht bloß ein einfacher Austausch von hüben und drüben, Subjekt und Objekt, sondern lenkt den Blick auf das Ereignis der Herkunft. Foucaults Perspektivenwechsel ermittelt die sprachlichen Regularien, jene komplizierten Vorgänge und Prozeduren, in denen Stück für Stück die Ikone des Autors zusammengesetzt wird. Unter den Augen der Kritik zerfällt sie in eine Vielzahl möglicher Funktionen, die jenen durch sein Umfeld konstituierten Souverän überhaupt erst ermöglicht haben. Damit löst sich die Frage nach der Urheberschaft des Autors aus den engen Grenzen eines fachwissenschaftlichen Methodenstreits und wird prinzipiell. Das cartesianische Ego, das soeben noch in der Literatur ein sicheres Asyl gefunden zu
67
haben glaubte, gewinnt Pluralität und verwandelt sich in einen Chor flüsternder Stimmen.

Sprachförmiges und Lebendiges aber bleiben getrennt. Der skeptische und mit wie gegen Rousseau vorgetragene Gedanke der Romantik, wonach kein direkter Weg von der Sprache zum Subjekt führe, wird nun aufgenommen und weitergetrieben zu dem Schluß, daß, was immer das »Ich spreche« auch geltend machen möge, es jedenfalls nicht auf das Individuum in seiner Unmittelbarkeit verweise. Jenes sich in seinem Text aussprechende Ich, sagt Foucault, ist eine Illusion. Es ist eine Maske, hinter der wir, wenn wir sie abnehmen, immer nur weitere Masken finden werden, nie aber ein Urbild, ein Wesen, ein Original, eine Idee. Die mit dem »Ich spreche« überschriebene Darstellung nutzt einen in der Grammatik bereitgehaltenen Kunstgriff, dessen sich jedermann bedienen kann, ohne doch darum in jenem emphatischen Verständnis als Autor, und das heißt als Schöpfer gelten zu dürfen. Das Ich ist nicht Herr in seinem eigenen Haus -nämlich in seiner Sprache. Hatte nicht sogar Rousseau das Leben preisgeben müssen, als er die warmherzigen Gefühle, von denen er zu erzählen weiß, in der spröden Form der Schrift erkalten ließ? War nicht aus der Befugnis, jederzeit »Ich« zu sagen, in Wahrheit längst schon eine der eigenen Verantwortlichkeit entglittene Verpflichtung geworden ? Ich lese in meinem Herzen, hatte Rousseau behauptet, und ich kenne die Menschen.[31] Das menschliche Herz, antwortet ihm jetzt Foucault, ist eine Abstraktion. Seine trotzige Selbstbehauptung vollzieht sich, wider allen Anschein, auf einem determinierten und zugleich leeren Platz.

Nehmen wir jedoch zur Kenntnis, daß das Verschwinden der Autor-Präsenz und der dem Ich zur Besprechung und Gestaltung überantworteten Welten durchaus nicht als Triumph oder mit Genugtuung über den schlagwortfertigen »Tod des Subjekts« inszeniert wird. Foucault ist kein Freund von Sottisen. Zur Vermeidung einer zuletzt verfänglich gewordenen Fixierung stellt er das Problem einstweilen zurück. Wie er im

68

Schlußstück der *Archäologie des Wissens* erläutert, hat er in diesem Augenblick lediglich »die Positionen und Funktionen definieren wollen, die das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte«[32]. Die Frage nach dem Autor-nach jener Produktionsstätte also, in der Elemente der Sprache geformt und gefügt werden, nach jenem Platz, der dem Sprecher zugewiesen wird - ist damit neu gestellt. Dabei geht es jedoch nicht mehr um den Ausdruck einer hintergründig wirksamen Autor-Instanz, sondern um die Produktion. Wie bei jeder Beschreibung hat auch hier das Augenmerk der Metapher zu gelten. Das Autor-Subjekt »erlischt« nicht, so daß es seine Existenz einbüßt, sondern wir verlieren es aus den Augen, indem es sich »zerstreut«. Es entschwindet dem analytischen Blick des Theoretikers, der ihm in seiner Welt keinen gebührenden Platz anzubieten hat. »Im Augenblick und ohne daß ich ein Ende absehen könnte, meidet mein Diskurs - weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht - den Boden, auf den er sich stützen könnte.«[33] Sätze von so verführerischer Eingängigkeit überblenden allzu rasch, was sich in ihnen tatsächlich ereignet. Zwischen diesen überreichlich glossierten Zeilen nimmt der Genealoge unvermerkt Abschied von der Achtlosigkeit des Avantgardismus, der es sich leisten kann, die Wahrheit der Pikanterie zu opfern. Während die Avantgarde ihre Glaubensartikel selbstverständlich spontan und despotisch vorträgt, darf der Genealoge mit dem Mythos des Unerhörten allenfalls spielen. Der absolute Neubeginn, der das Pathos der Avantgarden bestimmt, ist für ihn nur Mittel zum Zweck. Da die Mannigfaltigkeit des Geschehenen seine Perspektive vorgibt, zugleich aber auch gefährdet, verliert er sie ebensowenig aus den Augen wie die Abweichungen und Widersprüche seiner eigenen Intervention. Er ist bereit, die Situation offen zu halten, und weiß doch, daß damit schon alles entschieden ist. Das Ergebnis ist eine Art positiver Zweideutigkeit. Als ob er es vermeiden wollte, den Grund zu bezeichnen, der ihm vielleicht Halt bieten könnte, sucht er die Beständigkeit der Be-

69

wegung. Foucault vervielfacht den archimedischen Punkt, wie er mit dem Cogito gefunden war, und verabschiedet, einzig und allein mit dieser Streuung, eine Tradition. Die kritische Besinnung auf die Herkunft führt nicht zu neuen Fundamenten, sondern in die Permanenz der Revision, des Positionenwechsels und des Neubeginns. Wenn es ein durchgängiges Motiv im Denken Foucaults gibt, so ist es diese entschiedene Antidogmatik und, damit verbunden, die Bereitschaft, das Kaleidoskop weiterzudrehen, bevor sein Bild erstarrt. Der heuristische Gewinn liegt auf der Hand. Sein »vagabundierendes Denken« - »la pensée sans aveu«, wie Foucault selbst es nennt - bedeutet den Rückzug aus den Verstrickungen der Identifikation und, darüber hinaus, die Aufkündigung einer Deszendenz. »Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man uns einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er«, wird Foucault Mitte der siebziger Jahre in *Surveiller et punir* erklären.[34] Ist erst einmal Einvernehmen darüber hergestellt, daß den Menschen mit ihrer Ernennung zum Subjekt der Geschichte oder zu Herren ihrer Rede kein Gefallen getan ist, dann wird das Dementi der alten Versprechungen mit einemmal als eine Art Schadensbegrenzung faßbar. Und da die Menschen sich nur im Bild dessen begreifen, was sie nicht sind, bleibt der Ermittlung von Positivitäten vorerst gar nichts anderes übrig, als zu diesem Punkt zu schweigen. Dieser Abschied ist frei von aller Bitterkeit, ja, er ist heiter und gelassen. »Anstatt der Urheber des Diskurses zu sein«, so entwindet sich Foucault behutsam und beharrlich dem Zwang zum Bekenntnis, »wäre ich im Zufall seines Ablaufs nur eine winzige Lücke und vielleicht sein Ende.«[35] Alles, was dieser einleitenden Bemerkung folgt, steht im Zeichen ihres Vorbehalts. Gewiß, dort steht Foucault, und wir hören ihm zu. Aber das ist nicht alles. Seine Rede ist vielstimmig. Wir vernehmen die Worte des Vortragenden und die Wünsche dessen, der lieber nicht begonnen hätte. Vergessen wir aber auch die »Stimme ohne Namen« nicht, die auf rätselhafte

70

Weise ebenfalls das Wort ergreift. Aus ihr spricht die institutionelle Einbettung dieser besonderen Redesituation, die Reichhaltigkeit des Austauschs, den dieser Text mit anderen Texten unterhält, das Spiel, das er mit sich und mit den anderen treibt, schließlich auch die Vorstellung, die wir nun von all dem gewinnen. Seien wir also aufmerksam. Nicht nur, daß die Larve den Sprecher verbirgt, sie verändert auch unsere, der Zuhörer Wahrnehmung. Das kunstvolle und von Gilles Deleuze in seiner grandiosen Apologie mit Recht zu den bewegendsten Aussagen Foucaults gezählte Maskenspiel[36], mit dem *Die Ordnung der Dinge* beginnt, legt in konzentrierter Form die Unauffindbarkeit der auktorialen Präsenz dar, und es zieht aus dieser Einsicht sogleich die Konsequenz. Es handelt sich, mit einem Wort, um die Anwendung einer Theorie auf sich selbst.

II.

Wir werden zu Beobachtern und womöglich zu Beteiligten eines Experiments. Fallen wir deshalb Foucault nicht in den Rücken, indem wir allzu viel Aufhebens von seiner privaten Geschichte machen.

Michel Foucault[37] stammt aus der Provinz. Am 15. Oktober 1926 wird er in Poitiers geboren, dort geht er zur Schule. 1945 wechselt er auf das Lycée Henri IV in Paris, wo mit Jean Hyp-polite der neben Jean Wahl und Alexandre Kojève wohl profilierteste französische Hegel-Interpret der Zeit zu seinen Lehrern zählt. Hyppolite, dessen sich Foucault im Schlußstück des *Discours* dankbar erinnert, war als Übersetzer der *Phänomenologie des Geistes* hervorgetreten, und gerade jetzt, also Ende der vierziger Jahre, veröffentlichte er weitere große Aufsätze zu Hegel. Foucault besucht von 1946 an die École Normale Supérieure, um sich schließlich an der Sorbonne für die Fächer Philosophie und Psychologie einzuschreiben. Nachdem an der École Normale Louis Althusser zu seinen

71

Lehrern gehört hatte, besucht er nun Vorlesungen bei Maurice Merleau-Ponty. Später wird Foucault außerdem Georges Dumézil und Georges Canguilhem, den Betreuer seiner Habilitationsschrift, zu seinen akademischen Lehrern zählen. 1952 geht er zurück in die Provinz. An der Faculté des Lettres in Lilie übernimmt er eine Assistenz in Psychologie und macht eine folgenreiche Entdeckung, die sein Denken in den kommenden Jahren herausfordern wird: das Werk Nietzsches. Foucault war Stilist und Ironiker genug, um die durch diese

Begegnung ausgelöste Konversion im Rückblick zum Moment der Resipiszenz zu gestalten: »Was den tatsächlichen Einfluß Nietzsches auf mich betrifft«, antwortet er 1967 auf die Frage Paolo Carusos nach seinem Bildungsgang, »so fällt es mir schwer, ihn zu präzisieren, eben weil ich mir darüber im klaren bin, daß er sehr tiefgehend war. Ich kann nur sagen, daß ich ideologisch >Historizist< und Hegelianer gewesen bin, solange ich Nietzsche nicht gelesen hatte.«[38] Das ehemalige Mitglied der Kommunistischen Partei wechselt in die Dissidenz.

In die frühen fünfziger Jahre fällt Foucaults erste selbständige Veröffentlichung, *Maladie mentale et personnalité* (die deutsche Übersetzung - *Psychologie und Geisteskrankheit*, 1968 -folgt der zweiten Auflage von 1962). Foucault wechselt nun mehrfach seinen Aufenthaltsort. Zunächst arbeitet er drei Jahre als Lektor in Uppsala, 1958 steht er dem »Centre français« an der Universität Warschau vor, kurz darauf dem »Institut français« in Hamburg. *Folie et déraison* (dtsch. *Wahnsinn und Gesellschaft,* 1969) erscheint erstmals 1961 - im Verlag Plon, nachdem Gallimard das Manuskript abgelehnt hatte -, und schon 1963 folgt *Naissance de la clinique (Die Geburt der Klinik,* 1973; die deutsche Fassung folgt wiederum einer zweiten, revidierten Auflage von 1972). Foucault, der mittlerweile zum Redaktionsbeirat der von Georges Bataille gegründeten Zeitschrift *Critique* gehört, kehrt nach Frankreich zurück und unterrichtet in Clermont-Ferrand. Mitte der sechziger Jahre gelingt ihm dann das

72

Buch, das ihn einer breiten Leserschaft bekannt machen wird: *Les mots et les choses* (1966; dtsch. *Die Ordnung der Dinge,* 1971). Nach einer weiteren, knapp zweijährigen Dozentur in der Provinz wechselt er ins Zentrum. Von 1968 an unterstützt Foucault den Aufbau des »Centre universitaire expérimental« in Vincennes, wo er den Bereich Philosophie betreut. Als 1969 *L'archéologie du savoir* (dtsch. *Die Archäologie des Wissens,* 1969) herauskommt, wird der Dreiundvierzigjährige in das angesehene »Collège de France« gewählt und hält dort im Dezember 1970 seine Inauguralvorlesung: *L'ordre du discours.*

Es ist eine politisch und theoretisch bewegte Zeit - auch für Michel Foucault. Ende der sechziger Jahre publiziert er außerordentlich lebhaft und vielfältig. Neben der hochabstrakten *Archéologie* steht ein umfangreicher Essay über die Malerei von Magritte *(Ceci n'est pas une pipe,* 1968; erweitert 1973 ; dtsch. *Dies ist keine Pfeife,* 1974) ; auf eine Abhandlung über die Grammatik von Port Royal (1967) folgt sogleich die Herausgabe der Schriften von Bataille (1970); eine Einleitung zu Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* (1967) steht neben einem Aufsatz zur Epistemologie (1968); dem Nachruf auf Hyppolite, der 1968 gestorben war, folgt 1970 eine Untersuchung über die Bedeutung Cuviers für die Geschichte der Biologie. Nimmt man nun noch hinzu, daß diese Liste längst nicht vollständig ist, dann zeigt sich die besondere Qualität von *L'ordre du discours.* Foucaults Leçon inaugurale fällt in eine Phase der Orientierung und des Umbruchs, der kritischen Sichtung und des Neubeginns. Sie präsentiert ein Denken in Bewegung, ein Denken, das bereit ist, sich neuen Eindrücken und Aspekten zu öffnen, das Begriffe und Modelle entwickelt, erprobt und verfeinert.

Im Text des *Discours* kommt diese Flexibilität auf verschiedene Weise zum Ausdruck. Bereits der Titel ist von bezeichnender Mehrdeutigkeit. Das französische Wort »ordre« bezeichnet ja nicht nur ein bestimmtes Gefüge von Verhältnissen, also die >Ordnung<, sondern auch den >Befehl< und

73

den >Auftrag<. Damit deuten sich unterschiedliche, auch konkurrierende Verständnismöglichkeiten an, deren Spektrum die deutsche Übersetzung unweigerlich reduziert. Der Originaltitel läßt je nach Lesart entweder beschreibende oder kritische Gesichtspunkte hervortreten, ja, er scheint den Zweck dieser Vorlesung zu persiflieren, die er überschreibt. Es sind nicht zuletzt diese kalkulierten Unbestimmtheiten, die dafür sorgen, daß vorn Standort dieses Textes aus kein Blick auf das Ganze des Œuvres (wenn es denn ein Ganzes ist) gewonnen werden kann. Foucaults Vorlesung bietet kein Resümee, sie ist auch kein Zwischenschritt, sondern ein selbständiger Text. Gewiß, anders als die Zuhörer an jenem Dezembertag des Jahres 1970 kann der heutige Leser überschauen, was danach noch kommen sollte - *Surveiller et punir* vor allem (1975; dtsch. *Überwachen und Strafen,* 1976) und, nicht zu vergessen, die groß angelegte und heute in drei Bänden vorliegende *Histoire de la sexualité* (1976 ff. ; dtsch. *Sexualität und Wahrheit,* 1977 ff.), die Foucault nicht mehr fertigstellen konnte. Doch sollte uns dieses Wissen nicht daran hindern, *Die Ordnung des Diskurses* in ihrer Besonderheit wahrzunehmen. Wir werden in diesem Text nicht das extrem verkürzte Panorama eines Werkganzen finden, nicht die Ursprungsgestalt des Kommenden, sondern allenfalls eine Miniatur, die Momentaufnahme eines >work in progress<, die Bewegung des Denkens im Stillstand. Verzichten wir deshalb auf die obligate »Würdigung«. Nehmen wir statt dessen jenen Faden wieder auf, den wir zu Anfang durch dieses lose gesponnene Gewebe zu legen versuchten, und verfolgen wir ihn noch ein Stück weit fort.

III.

Dem Begriff, den Foucaults Inauguralvorlesung in den Vordergrund stellt, den sie bald abwägt, bald aus- und umbaut, sind wir bislang ausgewichen: dem Begriff des »Diskurses«.

74

»Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird - und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.«[39] Foucault führt diesen Gedanken als Arbeitshypothese ein. Fragen wir nun also zurück. Was ist ein Diskurs ? Möglicherweise verdanken die Schriften Foucaults ihre beträchtliche Resonanz auch der Bereitschaft, sich über akademische Gepflogenheiten hinwegzusetzen, und zwar über institutionelle Vorgaben ebenso wie über jenes Ensemble formaler Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Aussage als »wahr« gelten kann. Foucaults historische Analysen reflektieren die Umstände und Regeln des »dire-vrai« nicht weniger eindrucksvoll als seine aufwendige, immer auch in eigener Sache sprechende Rhetorik. Eine dieser formalen Bedingungen besteht im Anknüpfen an Vorhandenes und Anerkanntes, in der Darlegung von Denkeinsätzen mit Blick auf den Stand der Diskussion. Die Wirkung einer solchen Maßnahme ist klar. Die Theorie präsentiert sich in den Zusammenhängen einer Geschichte, in die sie gehört und an der sie nun partizipiert. Sie gibt sich selbst und ihren Kommentar gleich dazu. Indem sie sich als eine von zahllosen Reflexionen im Spiegelkabinett des Geistes bekennt, hat sie teil an seiner Autorität. Sie spricht mit geliehener Stimme. Dagegen ist Foucaults Impetus von erfrischender Unbekümmertheit oder, je nachdem, von skandalöser Unverfrorenheit. Er widersetzt sich jener Aufforderung, die schon Friedrich Schlegel verspottete, nämlich vor den Augen des beifällig nikkenden Publikums die Schultern eines Riesen zu besteigen, der wiederum auf den Schultern eines Untermannes steht, dieser auf den Schultern eines weiteren Untermannes und so ins Unendliche fort bis zur ursprünglichen Schulter.[40] Statt Idee und Idee, Theorie und Theorie zu verweben und an die Wörter- und Gedankenwelt von »Vorläufern« anzuknüpfen,

75

sucht Foucault seinen Fixpunkt außerhalb der Denkgeschichte. Dieser Positionswechsel stellt die Theorie entschieden um. Er bedeutet den Verzicht auf die rituelle Beschwörung des Ursprungs als der Heimstatt unverhüllter Wahrheit, jener einst von Rousseau beschworenen »simplicité des premiers temps«. Statt dessen postuliert Foucault »Ereignisse« und »Erfahrungen« in der Gegenwart, über die das um Historisierung besorgte Ritual der Theoriepräsentation im allgemeinen rasch hinweggleitet.

Ein solches Insistieren kann nicht anders als präpotent auftreten. »Dieses Bedürfnis nach Theorie gehört noch zu dem System, von dem man genug hat«, erklärt Foucault 1971 einem Gesprächspartner. »Ich würde der Utopie die Erfahrung, das Experiment entgegensetzen. Die künftige Gesellschaft zeichnet sich vielleicht in Erfahrungen ab : Drogen, Sex, gemeinschaftliches Leben, ein anderes Bewußtsein, ein

anderer Typ von Individualität.«[41] Wenn wir die Phantasien dieser anarchischen Vision beiseite lassen, die zu einem anderen Zeitpunkt vielleicht anders ausgefallen wären (und ohnehin dem rhetorischen Gehaben der »Tuchfühlung« zuzuschreiben sind, auf das eine solche Kritik schwerlich verzichten kann), dann wird sogleich die Sorge erkennbar, die dieses Denken umtreibt. Alles ist darauf angelegt, die erdrückende Bürgschaft des Ursprungs fernzuhalten. Es ist bereits gesagt worden, daß diese Unbotmäßigkeit auch den Zuhörern neue Umgangsformen auferlegt. Buchhalterische Grundsatzprüfungen etwa, die ihr Theorie-Ideal im stillen pflegen, gilt es zurückzustellen. Wer hier nach Spuren strenger Systematik sucht, nach der vorausschauend ordnenden Hand im Rücken der Texte, der kann nur fehlgehen. Die Erwartung, daß, wie Foucault in seinem Nietzsche-Essay erklärt, der historische Sinn die »überhistorische Historié«[42] hinter sich lassen möge, schließt die Möglichkeit eines Denkens mit ein, für das Erfahrungen möglich bleiben. Daran zu erinnern ist das Recht der Rhetorik. Foucault verzichtet darauf, das Dort und Damals gegen das Hier und Jetzt auszuspielen, den Zusammenhang

76

gegen das Ereignis, die Entwicklung gegen den Bruch, das Wesen gegen die Erscheinung. Sein Gestus ist wahrnehmend und beschreibend. Diese immer wieder gesuchte Gegenstandsnähe verhindert wirkungsvoll die Verselbständigung der Analyse zu einer allgemeinen Theorie. Gewiß, auch der Genealoge braucht die Historié, aber er braucht sie, um »die Chimäre des Ursprungs«[43] und alles, was damit an stillschweigenden Konsistenz- und Souveränitätsbehauptungen verbunden sein mag, zu vertreiben. Der Blick dieses historischen Sinns wirkt trennend, zergliedernd, lösend. Er kennt keine Konstanten.

Foucault wäre nicht Foucault, würde er die Frage nach dem Diskurs-Begriff schlicht und erschöpfend mit einer bündigen Definition beantworten. Gewisse Formulierungen bieten Annäherungen, doch sie legen die Sache nicht starr und unbeweglich fest. So gibt er in *L'ordre du discours* eine ganze Reihe von Hinweisen, aber sie sind in erster Linie verneinender Natur. Demnach bildet der Diskurs keine rhetorische oder formale Einheit, deren historisches Erscheinen man erklären könnte, und er ist auch keine zeitlos-ideale Form, die außerdem noch eine Geschichte hätte. Was aber ist er dann ? Der Diskurs-Begriff fragt nach eben jener »zone du non-pensé«, die die Bedingungen und die Umrisse des Denkens festlegt. Welches, so lautet die Frage, sind die Bedingungen, die endgültig darüber entscheiden, was - gemessen am unbegrenzten Angebot der Sprache - zu einer Zeit und an bestimmter Stelle tatsächlich gesagt wird? Seine Unbestimmtheit, die Schwäche und Stärke zugleich ist, gewinnt der Diskursbegriff dadurch, daß er nicht nur die Organisation des Wissens beschreibt, also eine Form, sondern auch seine Produktion, also eine Praxis, und daß er weiterhin nicht nur die institutionellen Rahmenbedingungen des Wissens anspricht, sondern auch die Politik. Dieser Reichtum der Gesichtspunkte und Nebenbedeutungen hat ein farbenfrohes und mit einer gewissen Streubreite ausgestattetes Vokabular angeregt,

77

das zudem, wie es kaum anders sein konnte, mit jedem Einsatz weitere Unterscheidungen, Nuancen und Schattierungen hervorbrachte, mitunter auch selbstkritische Revisionen. Foucault verglich die Begrifflichkeit seiner Analytik mit einer Werkzeugkiste.[44] Demnach bestimmt einzig und allein das Werkstück über die Tauglichkeit und die Verwendung der Instrumente. Foucault ist Skeptiker gerade in der Wahl seiner Mittel.

Wer bei einer solchen Disposition weiterkommen will, dem empfiehlt sich der Weg der Negation, dem die Diskursanalyse ihrerseits auf höchste Höhen folgte, als sie auf Anfrage wissen ließ, der Diskurs sei »nicht nichts oder fast nichts«[45]. Foucaults Erläuterungen konturieren den Diskurs-Begriff im Zuge jener perspektivischen Neueinstellung, die den unwiderruflichen Abschied von der Ideengeschichte markiert. Die Auswirkungen dieses Eingriffs in die theoretische Ordnung sind nicht zu unterschätzen. Jegliche Spekulation auf Bestände, auf die sogenannten unaufgebbaren Positionen, wird von der Diskursanalyse beiseite geschoben zugunsten einer interesselosen Beschreibung der Schichtungen und Ablagerungen des Wissens, seiner internen Verhältnisse und seiner Form. Die stillschweigenden Voraussetzungen der Ideengeschichte veranlassen den Genealogen, ihre Motive preiszugeben und sich zu beschränken. Als typisch für die »histoire des idées« bezeichnet Foucault die Aufmerksamkeit für Entstehensprozesse, Entwicklungen, Einflüsse und Fortsetzungen, also die Themengebiete »Genese«, »Kontinuität« und »Totalisierung«. Die Diskursanalyse setzt sich davon in viererlei Hinsicht ab [46] : Statt nach der Schöpfung (création) zu fragen, konstruiert sie die Diskurse in ihrer irreduziblen Besonderheit als Ereignis (événement); statt sodann nach der Einheit (unité) eines Werks oder einer Epoche zu suchen, beschreibt sie eine Serie (série) blanker Positivitäten; statt weiterhin nach der Spur des Souveräns, nach der Ursprünglichkeit (originalité) zu forschen, erkundet sie die Regelhaftigkeit (régularité), die den Diskurs leitet; und statt schließlich ihre Untersu-

78

chungsgegenstände als Dokumente mit bestimmter Bedeutung (signification) zu begreifen, rekonstruiert sie ihre Möglichkeitsbedingung (condition de possibilité). Es geht also nicht so sehr um die Aufzählung und Kombination voraussetzungsloser Ideen und Sinnbezüge als um die Ermittlung jenes Vorgangs, in dem eine gegebene Vorstellung Gestalt gewinnt, damit eine Größe wie >Sinn< überhaupt Entfaltungsraum findet. Das herkömmliche Verfahren der Ideengeschichte, sagt Foucault, die das Gewimmel der Ereignisse beherzt periodisiert, ist nicht ganz falsch, aber es ist unzureichend, wenn es den Eindruck vermittelt, »als hätte es in dieser Welt der gesagten und gewollten Dinge nicht Invasionen, Kämpfe, Entführungen, Überlistungen gegeben«[47]. Genau sie bilden denn auch die bevorzugten Themen und Perspektiven der »histoire des systèmes de pensée« - jene Regeln des Zwangs und der Disziplinierung, der Grenzziehung und des Verbots, der Verknappung und der Zuteilung, die einen Aussagebereich ordnen und durchdringen. Es handelt sich, kurz gesagt, um das Problem der »Einschränkung des Diskurses«[48].

Nun ist diese Formulierung - im Original »délimitation du discours« - offensichtlich gleichfalls doppeldeutig. *Die Ordnung des Diskurses* spricht von Kontrollen und Prozeduren, die dem Diskurs auferlegt werden (und die das Bild der repressiven Gesellschaft heraufbeschwören), sie spricht aber auch von Verfahrensweisen, die der Produktion der Diskurse unveräußerlich, wenn nicht dienlich sind (und die eine eher systemtheoretische Betrachtungsweise nahelegen). Entsprechend ambivalent fällt das Urteil über diese Vorgänge aus. Sie behindern und gängeln nicht nur, sie helfen und fördern auch. Der Diskurs ist ihnen ausgeliefert, aber, so setzt die Analyse gleich hinzu, in dieser seiner Spezifität existiert er auch gar nicht ohne sie. An einer Stelle faßt Foucault diese Zweideutigkeit thesenhaft zusammen, wenn er erklärt, man könne die Prinzipien der Einschränkung »in ihrer positiven und fruchtbaren Rolle nur verstehen, wenn man ihre restriktive und

79

zwingende Funktion betrachtet«[49]. Der Diskursbegriff umfaßt demnach sowohl die Regeln des Formierens (den Gegenstand des genealogischen Aspekts) als auch die von ihnen gestiftete Ordnung, also die zugerichtete Welt (den Gegenstand der Kritik). Diese beiden werden überhaupt nur aus heuristischen Gründen getrennt. Was wir von der Wirklichkeit wissen und über sie sagen, das prägt sich aus in Diskursen. Dem konventionellen Darstellungsgestus der Ideengeschichte, die die Dinge gelassenen Blicks an sich vorüberziehen sieht, entgeht diese schon in der Titelgebung der Vorlesung anklingende Doppeldeutigkeit. Sie ignoriert die Fragwürdigkeit ihres Standpunktes, der von jenen positiven Effekten der Einschränkung, die den Schauplatz beherrschen, nicht weniger mitbetroffen ist als die Diskursanalyse selbst. Der Betrachter gehört immer schon dazu. Daß der Diskurs, wie Foucault sagt, die Gewalt sei, die wir den Dingen antun, ist nicht bloß >façon de parler<. Aber, und auch das demonstriert der *Discours,* man muß diesen Effekten nicht erliegen. Der philosophe masqué< verrät uns, wie man mit ihnen umgehen kann. Seine List ist eine List des »wilden Außen«, der »extériorité sauvage«[50], und des Spiels, nicht der Vernunft. Diese Differenz ist entscheidend. Denn zwischen beiden verläuft die imaginäre Grenze zwischen Hegel und Nietzsche,

zwischen Spekulation und Genealogie.
Bleiben wir jedoch noch einen Augenblick bei der zentralen Frage nach der Beschaffenheit des Diskurses. Im weiteren Verlauf seiner Annäherung behält Foucault das Verfahren der indirekten Darstellung bei, das heißt, wir erfahren, was der Diskurs *nicht* ist oder wo er *nicht* vorkommt. So bei Descartes. Nach dem eingangs Gesagten überrascht es nicht, wenn der *Discours* das Cogito als besonders erfolgreichen Versuch darstellt, die Realität des Diskurses zu überspringen. In der cartesianischen Welt, sagt Foucault, gibt es nur das begründende Subjekt - das Ego des Cogito - und ihm gegenüber die sinnerfüllten Dinge, mit denen es sich in zwar befragbarer,
80
zuletzt jedoch unverbrüchlicher Komplizenschaft verbunden weiß. Der methodische Zweifel dient einzig dem Zweck, bis zu dem Punkt vorzustoßen, an dem er zu verstummen hat. Der Rest ist Wahrheit. Auf das, was Foucault den Diskurs nennt, fällt bei Descartes kein Licht. Die Welt erscheint der Wahrnehmung in reiner und klarer Unverstelltheit. So formuliert, liegt der Einwand gegen den Cartesianismus offen zutage. Was ihn richtet, ist seine obstinate Voraussetzungslosigkeit oder, in der Sprache Hegels, seine Abstraktion. Der Diskurs bezeichnet genau das, was im Selbstbegründungsverfahren des Cogito ausgeblendet ist.
Dieses Bedenken - Foucault selbst weist darauf hin - gehört zu den geläufigen Topoi der Descartes-Kritik. So räumt Hegel in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen zwar ein, daß Descartes mit seinem »Prinzip der Innerlichkeit« die Philosophie der neueren Zeit begründet habe. Er bemängelt aber eine ausgesprochen naive Verfahrensweise. Was hier fehlt, sagt Hegel, ist die *Vermittlung.* Dieser Einspruch relativiert die cartesianische Unmittelbarkeit als etwas bloß Gesetztes. Er deutet sie als eine Idee, die im Vollzug des zu sich selbst kommenden Selbstbewußtseins aufgenommen, in ihren Grenzen bestätigt und schließlich überwunden wird. Denn allem Anschein zuwider gründet sie auf Bedingungen, die ihrerseits der historischen Veränderung unterliegen. Im Gegensatz dazu muß die Erkenntnis des Wahren ihre Voraussetzungen stets mitbedenken. Das einfache Unmittelbare ist keineswegs selbstverständlich, sondern eine Ausdrucksgestalt des in ständiger Bewegung befindlichen Systems der Vermittlungen. In ihm entfaltet und spiegelt sich die Vernunft, indem sie reglementiert, überwacht und straft. »Es ist daher ein Verkennen der Vernunft«, folgert die *Phänomenologie,* »wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird.«[51] Das Denken der Unmittelbarkeit, entgegnet Hegel ihren Fürsprechern, hat seine ungedachten Voraussetzungen, seinen blinden Fleck im »non-pensé«.
81
Wäre nun also Foucaults Diskurs als das zu begreifen, was bei Hegel Vermittlung heißt, nämlich als die in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* so beschriebene »sich bewegende Sichselbstgleichheit« oder »Negativität«[52], von der die bisherige Philosophie für Hegels Geschmack allzu wenig hat wissen wollen ? Ist es das, was Foucault meinte, als er an den Voraussetzungsreichtum des Wissens erinnerte, mit dem sich das 19. Jahrhundert konfrontiert sah? Leistet, mit einem Wort, die Genealogie jene von Hegel geforderte Reflexion? Foucault räumt ein, daß die Verhältnisse auf den ersten Blick tatsächlich so erscheinen könnten. Dann aber sträubt er sich doch. Denn Hegel orientiert alles Geschehen an der souveränen Selbstbewegung des absoluten Geistes, dessen Autorität es auch und gerade dann, wenn es sich autonom und ereignishaft zu verselbständigen scheint, unterworfen bleibt. Indem das einzelne seinem eigenen Gesetz folgt, vollzieht es tatsächlich die Maßgaben der listigen Vernunft, der es seine Wirklichkeit verdankt : das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche vernünftig. Es sind, so paraphrasiert *Die Ordnung des Diskurses* diesen Gedanken, »die Dinge selbst und die Ereignisse, die sich unmerklich zu Diskursen machen, indem sie das Geheimnis ihres eigenen Wesens entfalten«[53]. Damit aber findet sich die Diskursanalyse nicht ab. Gegen das in alle Verästelungen der Wirklichkeit eindringende System der Vermittlungen, das seine Manifestationen aus der, wie Foucault sagt, »stillen Innerlichkeit des Selbstbewußtseins« hervorbringt, setzt die Genealogie die Unverbundenheit und Spontaneität des Ereignisses.
Damit verstärkt sich allerdings auch der Anschein der Vieldeutigkeit. Wenn als Diskurs einerseits die Regelförmigkeit und Determination des Sprechens, Handelns und Verhaltens gilt, dem der einzelne nicht vorgreifen und entrinnen kann, so bezeichnet er andererseits auch jene Kraft, die sich der Determination widersetzt. In dieser Hinsicht ist der Diskurs die Unkontrolliertheit schlechthin: das Ereignis oder, treffender, die Materialität des Ereignisses. Seine Realität ist
82
das, was sich am anderen vollzieht. Wenn wir die in diesem, wie Foucault selbst ihn nennt, »Materialismus des Unkörperlichen«[54] enthaltene Replik auf Hegel und jene (wiederum nicht ganz ohne das Zutun Hegels zustande gekommene) Distanzierung vom cartesianischen Cogito nebeneinanderstellen, dann stoßen wir auf die Pointe dieser doppelten Gegnerschaft. Es handelt sich nicht um ein Entweder-Oder, nicht um ein Einerseits-Andererseits, sondern um ein Sowohl-Als-auch: Tatsächlich umfaßt Foucaults Begriff des Diskurses *beides,* also die Einschränkung *und* das Ereignis, die Grenze *und* die Überschreitung, das Verbot *und* die Übertretung.
Was aber ist damit gewonnen ? Worin besteht der Vorteil dieser, wie wir oben sagten, positiven Zweideutigkeit? Erreicht wird vor allem die Loslösung vom hergebrachten, häufig auch ungeprüften Vorverständnis, von den eingefleischten Deutungsfiguren und ihrer hintergründigen Ontologie. Damit verbunden entsteht weiterhin eine neue Perspektive. *L'ordre du discours* markiert eine theoretische Intervention, sie bedeutet Abschied und Neubeginn zugleich. Zweifellos bleiben dabei Wünsche offen, und gern erführe man, was das Aufkommen und die Ausbreitung der Diskurse auslöst, worin die Dynamik der diskursiven Umwälzungen und Veränderungen besteht und wie sich schließlich die Beziehungen der Diskurse untereinander und zu ihrer Umgebung gestalten. Doch dies sind nicht die Probleme und Perspektiven des Augenblicks. Dieser Moment gehört ganz dem Anstoß und dem Vollzug eines Umbruchs, in dem sich Foucault von seinen historistischen Anfängen löst. Fortan, sagt er, wird es nicht mehr darum gehen, das Bild der Vergangenheit um das Begrabene und Vergessene, um das Verschollene und Beiseitegeschobene zu bereichern, nicht mehr darum, »ein Nicht-Gesagtes oder ein Nicht-Gedachtes endlich zu artikulieren oder zu denken, indem man die Welt durchläuft und an alle ihre Formen und alle ihre Ereignisse anknüpft. Die Diskurse müssen als diskontinuierliche Praktiken behandelt werden, die
83
sich überschneiden und manchmal berühren, die einander aber auch ignorieren oder ausschließen.«[55] Die Diskursanalyse spricht nicht mehr unmittelbar von den Sachen, davon also, »wie es eigentlich gewesen«, sondern davon, unter welchen Umständen, Bedingungen und Voraussetzungen, nach welchen Regeln, Vorlieben und Verfahrensweisen sie präpariert und wahrgenommen werden.
In dieser Perspektive hört das Verhältnis von Ordnung und Ereignis auf, gegensätzlich zu sein. Jenseits der Frage nach kausalen oder providentiellen Bestimmungsgründen läßt sich nun das Muster oder, wie Foucault sagt, die »Serie« der »Ereignisse« konstruieren: die Regeln und die Abweichungen, die Stabilisierungen und die Streuungen, die Verweisungen und die Brüche. An die Stelle der teleologisch gedachten Entwicklung der Geschichte setzt der Genealoge das Flechtwerk der Diskurse, in dem »spontanes Auftauchen« und »geregelte Entstehung«[56] Äquivalente bilden. Als »Ereignis« gelten nun nicht mehr die allbekannten Kulminationspunkte und unerhörten Augenblicke, in denen etwa zwei Herrscher einander die Hände reichen oder das Schwert kreuzen, in denen ein Wittenberger Mönch seine Thesen anschlägt oder das Volk gegen eine dekadente Adelsgesellschaft revoltiert. In deutlicher Parallele zu den Neigungen und Verfahrensweisen der Ende der zwanziger Jahre entstandenen und bis heute erfolgreichen Historikerschule der »Annales« erinnert Foucaults Vorlesung an jene unscheinbaren Geschehnisse, die, zur Serie verbunden, »massive Phänomene von jahrhundertelanger Tragweite«[57] erkennen lassen. Die Ereignisse, von denen der Genealoge spricht, sind unspektakulär und weitreichend zugleich. Die großen Veränderungen kommen auf Taubenfüßen. Es sind die Wendepunkte, Verschiebungen und Unterbrechungen, in denen unvermerkt Bedeutungen wechseln, Machtbeziehungen kippen, Kräfteverhältnisse umschlagen. Einen im Rücken der Ereignisse wirkenden Souverän

kennt die Genealogie nicht. Noch einmal Nietzsches *Morgenröte* zitierend, erklärt Foucault, für die Welt der wirklichen
84
Historié existiere ein einziges Reich, in dem es nur »jene eisernen Hände der Notwendigkeit« gibt, »welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln«[58]. Das hätte, ist man versucht anzumerken, allerdings auch Hegel so sagen können - nur umgekehrt. Bei Hegel garantiert nicht die Notwendigkeit den Zufall, sondern der Zufall die Notwendigkeit. Wenn es richtig ist, daß die List des Diskursanalytikers sich erheblich von der List der Vernunft unterscheidet, dann ist an dieser Stelle mit einer markanten Profilierung zu rechnen. In der Tat steht Foucaults scharfe Absage an die spekulative Vernunft der Kritik am Cartesianismus in nichts nach. Die Genealogie ist nicht zuletzt eine Arbeit an Hegel - an einem Hegel freilich, dessen Züge durch die Vorlieben der französischen Philosophie der Jahrhundertmitte geprägt sind: durch die Betonung der Geschichte, der Vernunft und des Menschen. Bei dieser Auseinandersetzung mag Foucault im übrigen gelegen gekommen sein, was er seinerzeit bei Hyppolite über den Autor der *Phänomenologie des Geistes* erfahren hatte, entscheidend aber ist es nicht. Die heutige Resonanz Hegels ist vergleichbar der Aufnahme, die Spinoza im 18. Jahrhundert fand, als ebenfalls die spärlichsten Informationen ausreichten, um die größte Wirkung zu entfalten. Foucaults Hegel-Kritik macht da keine Ausnahme. Auch ihn bewegt an Hegel nichts so sehr wie die Folgen: der Hegelianismus. Es ist weniger sein Bildungsgang als ein aktuelles Interesse, das Foucaults Verhältnis zu Hegel bestimmt. Seine Abwehr begreift sich allerdings vor dem Hintergrund eines durchaus genuinen Motivs, der Erfahrung nämlich, daß es mit dem durch Hegel in die Moderne geretteten Denktypus seine ganz besondere Bewandtnis hat: Hegel ist immer schon da. Seine Philosophie ist so präpariert, daß sie alles künftige Denken darauf festlegt, in ihrer Spur zu bleiben, also im wortwörtlichen Sinn Nachfolger zu sein. Nicht einmal der *Discours* macht da eine Ausnahme, wenn er sich gestattet, mit dieser Hypothek zu kokettieren. Das kritische Verfahren des »renversement«[59], von dem Foucault spricht, also die
85
»Ver-« oder »Umkehrung«, geht geradewegs auf eine vertraute Metapher aus der *Phänomenologie* zurück, die Hegel auch später gern verwendet hat. Die an und für sich seiende Welt, heißt es in der *Wissenschaft der Logik,* sei die verkehrte der erscheinenden. Für die Genealogie stellt sich die Frage, wie sie Hegel entgehen soll, vor allem dann, wenn sie ihn bloß »umkehrt«. In dialektischer Perspektive gehört das, was sich wechselseitig im Verhältnis der Inversion befindet, untrennbar zusammen. Und wußte nicht auch Hegel von den Aporien des Anfangs ? Polemisiert nicht auch er gegen die »Tyrannei des guten Willens«[60], unterstellt nicht auch er die Undenkbarkeit des Glücks ? Es sind dies die Fragen, mit denen *L'ordre du discours* ausklingt. Hegel wird für Foucault darum zum Problem, weil er, der einst »das äußerste Wagnis der Philosophie«[61] eingegangen war, ihm plötzlich so nahe steht.

Mit der Abwehr des von Hegel in beispielloser Weise geförderten Patronats der Vernunft stand Foucault nicht allein. Wenn ihm die »Frankfurter Schule« rechtzeitig bekannt gewesen wäre, so hat er 1983 erklärt, dann wären ihm viele Umwege der letzten Jahre erspart geblieben. In der Tat hat Max Horkheimer bereits 1942 die Kompromittierung der Stammbegriffe westlicher Zivilisation exemplarisch an ihrer, wie er damals schrieb, höchsten Idee vorgeführt, der Idee der Vernunft. In diesem Text mit dem Titel *The End of Reason,* der Ende der siebziger Jahre parallel zu einem Themenheft *L'École de Francfort* der Zeitschrift *Esprit* auch französisch erschienen ist, argumentiert Horkheimer in weiten Teilen historisch, aber seine ganze Aufmerksamkeit gehört einer Gegenwart, die die Vernunft formalisiert und instrumentalisiert, das heißt jedwedem Interesse dienstbar gemacht hat. Die philosophische Kritik der wenig später begonnenen *Dialektik der Aufklärung* gilt diesen Zurichtungen. Es ist die Kritik einer Kultur, die sich dem Diktat der Vernunft unterworfen und sie gerade dadurch um ihr Bestes gebracht hat. Nicht nur der Philosoph, sagt Horkheimer, auch der Kauf-
86
mann und der Diktator haben die Vernunft zu ihrem Gott gemacht, und sie haben zweifellos den Vorteil dabei. Im Zeitalter ihres Triumphes, dem bürgerlichen, hat die Vernunft ihr kritisches Potential eingebüßt und sich den Maßgaben des Nutzens und der Effizienz unterworfen. Indem sie half, das Ganze funktionsgerecht zu ordnen, zwang sie die Individuen zur Selbstverleugnung. Wie zur Illustration der philosophischen Emphase beflügelte sie die Revolutionäre von 1789 und ihre Widersacher gleichermaßen. »De Maistre, ein verspäteter Absolutist, predigt mit Hobbes die Abschwörung des eigenen Urteils für alle Zeit, aus Vernunft. Die anderen setzen die demokratische Kontrolle ein.«[62] Horkheimers Reminiszenz jener »Fratze, die von der Vernunft noch übrig ist«, deckt sich mit vielen Beobachtungen Foucaults. Die allgemeine Vernunft begründete ein System der Ausschließungen, Prozeduren der Identifikation und der formalen Ordnung, dem gerade auch derjenige unterworfen ist, der es einklagt in der Erwartung, es beherrschen zu können. Die instrumenteile Vernunft jedoch regelt die Verhältnisse auf ihre Weise. Das Individuum, schreibt Horkheimer, hat sich Gewalt anzutun. In der Perspektive der Kritischen Theorie bestimmen Hemmung, Disziplin und Verzicht die Praxis moderner Vernunftherrschaft. Des Einverständnisses der Beherrschten darf sie gleichwohl sicher sein, weil diese ihr die Durchsetzung ihres dringlichsten Interesses zutrauen, nämlich der Selbsterhaltung. Die bereitwillige Anpassung an das Gegebene, folgert die Ideologiekritik, und das Pochen auf »die totale Selbstbehauptung« gehören zusammen. Nichts als die »conservatio sui« hält nach Hobbes die vielen einzelnen dazu an, sich im Zeichen der Vernunft zu einer Vertragsgemeinschaft zusammenzuschließen und sich der institutionalisierten Autorität der gemeinsamen Sache, dem Staat, zu unterstellen. Allgemeines und privates Interesse, deren schmerzliches Auseinandertreten dann Rousseau zur Prägung seines *gegen* die Gesellschaft gewendeten, die Eigenzuständigkeit radikalisierenden Begriffs der »conservation de soi-même« veranlassen
87
wird, finden hier ideell zusammen. Der vernünftige und eben deshalb starke Staat, so verspricht Hobbes, garantiert Gefahrenabwehr nach außen, während er nach innen den störungsfreien Ablauf des bürgerlichen Verkehrs sichert, indem er die disparaten Bestrebungen im Namen des einen und allgemeinen Interesses übergreift und reguliert. Staatliche Souveränität und Selbsterhaltungsinteresse sind komplementäre Größen. Der Gehorsam der Bürger beruht auf dem Versprechen der Stetigkeit. Dadurch aber, und auch darauf macht Horkheimer aufmerksam, bekommt das Konzept des vernünftigen Souveräns einen polemischen Zug, der sich gegen die rationalistische Konstruktion der Geschichte richtet. Wo der Staat die Voraussetzungen dafür bereitstellt, daß jedermann ungehindert seinen privaten Vorteil suchen kann, da erübrigt sich die Erwartung eines kollektiven, in der Geschichte zu verwirklichenden Glücks. So endet hier die Übereinstimmung zwischen der Idee der Selbsterhaltung und jener spekulativen Vernunft, wie Hegel sie denkt.

Horkheimer zögert deshalb, Hegel in seine kleine Geschichte der instrumenteilen Vernunft mit aufzunehmen. So zeigt sich auch hier: An Hegel scheiden sich die Geister. Wo der Diskursanalytiker darauf besteht, alles zu zerschlagen, was die Geschichte als eine geduldige und kontinuierliche Bewegung erscheinen läßt[63], deren Gang durch und durch vernünftig sei, da ist die Kritische Theorie bereit, die von Hegel angebotene Synthese von Vernunft und Historié zumindest zu prüfen. Die Pointe dieser Geschichtsphilosophie erkennt sie nicht zuletzt darin, die vielen Einzeldaten und das große Ganze, Empirie und Konstruktion zur lebendigen Einheit zu bringen, und zwar durch Anerkennung *beider.* Da diese Absicht ihren eigenen Vorstellungen entgegenkommt, weicht sie davor zurück, die Kritik an Hegel zur Absage zu verschärfen. Dabei ist Horkheimer weit entfernt von jeder Apologie. Die Unterstellung einer selbständigen Macht des Geistes weist er ebenso kategorisch zurück wie die Spekulation auf einen alles Geschehen durchdringenden Sinn, und die Ursprungsphan-
88
tasie, der zufolge schon die ersten Spuren des Geistes keimhaft die ganze Geschichte enthalten sollen, beanstandet er ebenso wie den persönlichen Friedensschluß des Staatsphilosophen mit der unmenschlichen Welt. Aber er betont zugleich, daß niemand anderes als Hegel noch vor Marx gezeigt habe, wie die Menschen die Geschichte machen und gleichwohl den bestimmten Zwängen gegebener Gesellschaftsformen ausgeliefert sind. Auf diese Weise wird der Dialektiker Hegel zum zwar problematischen, aber nicht unwillkommenen

Verbündeten bei dem Versuch, den epochalen Bruch zwischen kritischer und instrumenteller Vernunft zu beschreiben und, in einer künftigen Gesellschaft, zu überwinden. Seit Descartes, sagt Horkheimer, ist die Philosophie ein einziger Versuch, »als Wissenschaft sich in den Dienst der herrschenden Produktionsweise zu stellen, durchkreuzt nur von Hegel und seinesgleichen«[64].

Für das linkshegelianische Projekt einer geschichtsphilosophisch begründeten Selbstkritik der Vernunft, wie es seit den zwanziger Jahren in Deutschland betrieben wurde, zeigt Foucault jedoch wenig Sympathie. Die seinem Geschichtsbild angemessenen Metaphern heißen nicht Teilung und Trennung, sondern Streuung und Verzweigung. Diesseits des Sündenfalls geschieht die Diversifikation der Vernunft allenthalben und jederzeit, sagt der Diskursanalytiker, und so weigert er sich, wie er 1968 schreibt, »in dem immensen Bereich der Praxis die Epiphanie einer triumphierenden Vernunft zu sehen«[65]. Foucault kennt keine Versöhnung, auch nicht in der kryptischen Gestalt der Negation. Seine Polemiken gegen die Ideengeschichte sind forcierte Angriffe auf die weitreichenden Kontinuitäts- und Sinnstiftungserwartungen des Hegelianismus, und diese Ablehnung trifft das Weltverständnis und die zentralen Begriffe gleichermaßen. Der Perspektivenwechsel der Genealogie löst die Themen »Geschichte« und »Gesellschaftlichkeit« aus der hegelianischen Tradition heraus. Aber solche Eingriffe verlangen nach der Subtilität von Strategien, die hauptsächlich im verborgenen zu führen sind.

89

Totalisierende Systeme lassen sich nicht ungestraft widersprechen. Das in der *Ordnung des Diskurses* bereitgestellte Instrumentarium ist deshalb eher geeignet, den gedanklichen Apparat des Hegelianismus zu durchkreuzen oder zu umgehen, als daß es ihm offen opponiert. Konsequent läßt es die hegelianischen Themen und Ideen beiseite - die Einheit der Geschichte, den Sinn des Fortschritts, die Emanzipation des Menschen, die Hoffnung auf die Zukunft. Foucault bevorzugt die kurze, schmerzhafte Attacke und die wortlose Verweigerung. Im Horizont seiner Diskursanalyse gibt es keine Mimesis mehr, keine Vernunft, die sich im Blick auf die Welt wiedererkennt, kein Spiegelspiel von Phänomen und Begriff. Während die Spekulation Welt und Idee so tief verbunden weiß, daß kein Ereignis diese Einheit zu gefährden vermag, sieht der Genealoge nur noch Scherben liegen, die sich nicht mehr zusammenfügen lassen. Aus seiner Perspektive ist es sinnlos, um die Gestalt der *einen* Vernunft zu streiten, sei sie auch noch so umsichtig gebrochen und geläutert. Denn der Hegelianismus triumphiert weniger in der konkreten Ausprägung, die er dem Vernunftbegriff gibt, als darin, daß er auf ihm als einem einzigen, geschichtsmächtigen Prinzip beharrt.

Im Gegenzug gibt Foucault nicht nur den Begriff vernünftiger Kontinuität auf, sondern auch die Vorstellung einer Kontinuität der Vernunft. Gerade dadurch, und das ist sein Vorteil, gewinnt er freie Hand. Die Beweglichkeit seines Denkens, das notorische Schwanken seiner Schriften zwischen »livre de plage« und gelehrter Abhandlung, der jähe Wechsel von schwebender Eleganz zu äußerster Sprödheit, vom marmornen Begriff zum filigranen Lyrismus, all diese Maskeraden und Travestien sind nichts weniger als Beiwerk und Attitüde. Es sind Versuche, den Verlockungen des Hegelianismus zu entkommen, den Aufforderungen zum Bekenntnis, der Unterstellung von Sinn. An die Stelle der auch von Hegels Kritikern geteilten Erwartung, die Geschichte wenn nicht in die Hand zu bekommen, so doch begreiflich zu

90

machen, tritt das Bewußtsein um ihre grundsätzliche Ungewißheit und »fragilité«. In einem Interview, das der *Nouvel Observateur* im März 1977 veröffentlichte, hat Foucault dazu erklärt : »Ich träume von dem Intellektuellen als dem Zerstörer der Evidenzen und Universalien, der in den Trägheitsmomenten und Zwängen der Gegenwart die Schwachstellen, Öffnungen und Kraftlinien kenntlich macht; der fortwährend seinen Ort wechselt, nicht sicher weiß, wo er morgen sein noch was er denken wird, weil seine Aufmerksamkeit allein der Gegenwart gilt; der, wo er gerade ist, seinen Teil zu der Frage beiträgt, ob die Revolution der Mühe wert ist [...], wobei sich von selbst versteht, daß nur die sie beantworten können, die bereit sind, ihr Leben aufs Spiel zu setzen, um sie zu machen.«[66] In Passagen wie dieser, der gleichsam heroischen Variante, betreibt Foucault die Wiedereinsetzung der Rhetorik. Sie gestattet dem Betrachter einen heiter-ironischen Blick auf sein Tun. Foucaults Schriften, er selbst hat es wiederholt gesagt, erinnern an die Aufzeichnungen eines Fremden, der die Welt der gelebten Bedeutungen aus weitester Ferne betrachtet wie ein Ethnologe der eigenen Kultur. Und doch liegt der Fall so klar und eindeutig nicht. Kaum nämlich haben wir ihn dort, weitab von allem Geschehen, entdeckt, bemerken wir ihn plötzlich ganz in der Nähe, wie er sich in praller Sonne über die Dinge des Lebens beugt. Mit großer Umsicht hat der Philosoph mit der Maske dafür gesorgt, alles Erdenkliche zu sein, nur nicht der, für den man ihn hält. Die an den Anfang dieser Vorlesung gestellte Szenerie des Zurücktretens demonstriert die Gleichzeitigkeit von Abwesenheit und Präsenz. Sobald wir die Stelle, an der wir ihn vermuten, schärfer ins Auge fassen, sehen wir sein Bild verlöschen.

91

Anmerkungen

1. René Magritte, *Sämtliche Schriften,* hg. v. André Blavier, München 1981, S. 133.
2. René Descartes, *Cogitationes privatae,* in: *Œuvres,* hg. v. Charles Adam und Paul Tannery, Paris 189711., Bd. 10, S. 213.
3. Vgl. Kurt Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik,* Freiburg i. Br./München 1990.
4. In dieser Ausgabe: S. 9; der französische Text folgt der Ausgabe: *L'ordre du discours,* Paris 1971, S. 7.
5. So die berühmten Formeln Rankes und Husserls. Vgl. Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, in: *Sämmtliche Werke,* 33. und 34. Band, Leipzig 1874, S. VII, sowie Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis,* Halle 1901, S. 7.
6. S. 17 dieser Ausgabe.
7. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen,* Frankfurt a. M. 1985, S. 326.
8. Auch diese Formeln gehören zum Ethos des Historismus. Vgl. Leopold von Ranke, *Englische Geschichte,* in: *Sämmtliche Werke,* a.a.O., Bd. 15, S. 103.
9. S. 12 dieser Ausgabe.
10. Michel Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historié«, in: *Von der Subversion des Wissens,* hg. u. übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1987, S. 87.
11. Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke,* hg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff., Bd. 2, S. 68.
12. Voltaire am 29. Dezember 1757 an Jean Le Rond d'Alembert. In : *Œuvres complètes,* hg. v. Louis Moland, Paris 1877 ff., Bd. 39, S. 341.
13. Voltaire am 12. Januar 1759 an Marie de Vichy de Chamrond, Marquise Du Deffant. Ebd., Bd. 40, S. 13.
14. René Descartes, *Discours de la méthode,* in: *Œuvres,* a.a.O., Bd.6, S. 32 f. (»ie pense, donc ie suis«).
15. René Descartes, *Méditations métaphysiques,* in: *Œuvres,* a.a.O., Bd. 9,1, S. 19.
16. Johann Wolfgang Goethe, »Über epische und dramatische Dichtung«, in: *Werke*, hg. v. Erich Trunz, München 1981, Bd. 12, S. 251.
17. Jean-Jacques Rousseau, *Emile,* in: *Œuvres complètes,* hg. v. Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Paris 1969, Bd. 4, S. 585.
18. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung,* in: *Werke,* hg. v. Karl Schlechta, München, 6. Aufl. 1969, Bd. 2, S. 1023.

92

19. Vgl. Michel Foucault, »Vorwort zu den Dialogen von Rousseau«, in: *Schriften zur Literatur,* Frankfurt a. M. 1988, S. 32-52.
20 Rousseau, *Emile,* a.a.O., S. 57of.
21. Rousseau am 4. Februar 1760 an Mme. de Verdelin. In: *Correspondance générale,* hg. v. Pierre-Paul Plan, Paris 1924 ff., Bd. 5, S. 42 f.
22 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge,* Frankfurt a. M. 1971, S. 389 ff.
23 Foucault, »Nietzsche«, a.a.O., S. 69 f.; vgl. Friedrich Nietzsche, *Morgenröte,* in: *Werke,* a.a.O., Bd. i, S. 1045 f.
24 Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, Frankfurt a. M. 1984, S. 172.
25 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Frankfurt a. M. 1960, S.90 (5.632).
26 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* in: *Werke,* a.a.O., Bd. 2, S. 580 f.
27 Michel Foucault, »Was ist ein Autor?« In: *Schriften zur Literatur,* a.a.O., S. 7-31.
28. Ebd., S. ii.
29. Gustave Flaubert am 12./13. November 1859 an Ernest Feydeau. In: *Briefe,* hg. u. übers. v. Helmut Scheffel, Zürich 1977, S. 423 f.
30. Flaubert am 10. August 1868 an George Sand. Ebd., S. 533.

31. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions,* in: *Œuvres complètes,* a.a.O., Bd. 1, S. 5.
32 Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens,* Frankfurt a. M. 1973, S. 285.
33. Ebd., S. 292.
34. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen,* Frankfurt a. M. 1976, S.42.
35. S. 9 dieser Ausgabe.
36. Gilles Deleuze, *Foucault,* Frankfurt a. M. 1987, S. 17.
37. Zur Biographie siehe Didier Eribon, *Michel Foucault,* Paris 1989.
38. »Michel Foucault im Gespräch mit Paolo Caruso«, in: *Von der Subversion des Wissens,* a.a.O., S. 19.
39. S. 10 f. dieser Ausgabe.
40. Vgl. Friedrich Schlegel, »Über die Unverständlichkeit«, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe,* hg. v. Ernst Behler, München, Paderborn, Wien 1958 ff. Bd. 2, S. 367.
41. »Michel Foucault im Gespräch mit Studenten«, in: *Von der Subversion des Wissens,* a.a.O., S. 103 f.
42. Foucault, »Nietzsche«, a. a. O., S. 85.
43. Ebd., S.73.
44. Michel Foucault, »Von den Martern zu den Zellen«, in: *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin,* Berlin 1976, S. 45.

93

45. Michel Foucault, »Antwort auf eine Frage«, in : *Linguistik und Didaktik* 3/4, München 1970, S. 315.
46. Vgl. S. 3 5 dieser Ausgabe , frz. S. 5 5 f.
47. Foucault, »Nietzsche«, a. a. O., S. 69.
48. S. 17 dieser Ausgabe, frz. S. 23.
49. Ebd., S. 25.
50. Ebd., frz. S. 37.
51. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Frankfurt a.M. 1973,8.25.
52. Ebd.
53. S. 32 dieser Ausgabe.
54. Ebd., S. 37.
55. Ebd., S. 34.
56. Ebd., S. 42.
57. Ebd., S. 36.
58. Foucault, »Nietzsche«, a. .a. O., S. 80; vgl. Nietzsche, *Morgenröte,* a.a.O., S. 1102.
59. S. 34 dieser Ausgabe, frz. S. 5 3 f.
60. Michel Foucault, »Theatrum philosophicum«, in: Gilles Deleuze/Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen,* Berlin 1977, S. 39.
61. S. 46 dieser Ausgabe.
62. Max Horkheimer, »Vernunft und Selbsterhaltung«, in: *Gesammelte Schriften,* hg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1985 ff., Bd. 5, S. 325.
63. Foucault, »Nietzsche«, a. a. O., S. 79 f.
64. Horkheimer, »Vernunft und Selbsterhaltung«, a. a. O., S. 339.
65. Foucault, »Antwort auf eine Frage«, a.a. O., S. 322.
66. Michel Foucault, »Nein zum König Sex«, in: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit,* Berlin 1978, S. 198.